اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۶ء

مدیر:

بشیر احمد ڈار

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۶ء)
مدیر	:	بشیر احمد ڈار
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۶ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۱۴
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد : ۷ | اقبالیات : جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۶ء | شمارہ : ۲

اِقبال رِیویو

مجلہ اقبال اکادمی۔ پاکستان

جولائی ۱۹۶۶ مطابق ربیع الاول ۱۳۸۵

مندرجات

اقبال اکادمی ، پاکستان ، کراچی

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی ، پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات وغیرہ

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

پاکستان		بیرونی ممالک
۱۲ روپیہ	...	۳۰ شلنگ یا ۴ ڈالر

قیمت فی شمارہ

۳ روپیہ	...	۸ شلنگ یا ۱ ڈالر

مضامین برائے اشاعت

مدیر اقبال ریویو ، ۴۳-۹/ڈی ، بلاک نمبر ۶ ، پی - ای - سی - ایچ - ایس ، کراچی' کے پتہ پر ارسال فرمائیں - اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی - اگر کسی مضمون کے ہمراہ ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا -

ناشر : بشیر احمد ڈار ، ڈائرکٹر اقبال اکادمی ، پاکستان ، کراچی
مطبع : ٹیکنیکل پرنٹرز ، کراچی - طابع : محمد کرامت اللہ عثمانی

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved. ©2002-2006

اقبال ریویو

مجلّہ اقبال اکادمی ، پاکستان

مدیر: بشیر احمد ڈار معاون مدیر: عبدالحمید کمالی

جلد ۷ جولائی ۱۹۶۶ع مطابق ربیع الاول ۱۳۸۶ھ شمارہ ۲

مندرجات صفحہ

B

اس شمارہ کے مضمون نگار

---

* پروفیسر احمد خالد تیونسی : یہ تیو نس کے ایک بڑے عالم ھیں
* حکیم محمود احمد برکاتی : خیرآبادی مکتب فکر کے ایک حکیم اور عالم۔ کراچی
* محمد ایوب قادری : استاد اردو ادب ۔ اردو کالج کراچی
* محی الدین غازی اجمیری : مسلم ھند کے تحریک خلافت کے ایک بڑے کارکن حکیم اور عالم ۔کراچی
* محمد فاضل : سابق سکریٹری برطانوی ھند افغان کونسلگری
* محمد جعفر شاہ پھلواروی : رفیق ادارہ ثقافت اسلامیہ ۔ لاھور
* بیگم مسعودہ جواد : پرنسپل اپوا گرلز کالج ۔ کراچی
* سخاوت مرزا : اردو ترقیاتی بورڈ ۔ کراچی
* محمد شفیع کنبوہ : عالم و ادیب ۔ لاھور

1

مبدأ حرکت اور فلسفۂ خودی

اقبال کے اشعار و افکار میں

جمہوریہ تیونسیہ کے شہر سوسہ میں ۱۳۔ مئی سنہ ۱۹۶۵ء کو سفارتخانۂ پاکستان کے زیر اہتمام یوم اقبال منایا گیا ۔ اقبال کے پیغام کی اہمیت کا احساس ساری دنیائے اسلام کو ہے مگر تیونس اس خصوص میں سب پر سبقت لے گیا ہے ۔ وہاں مطالعۂ اقبال تمام گریجوئیٹ طلباء کے لئے لازمی مضمون کی حیثیت سے نصاب میں داخل ہے ۔ خود ثانوی مدارس کے اکثر ذہین طلباء بھی اقبال شناس ہیں ۔ چنانچہ ان کے حالات زندگی، افکار اور پیغام سے خاصی واقفیت رکھتے ہیں ۔ ان امور کے پیش نظر سفارتخانہ پاکستان نے اپنی یہ مستقل پالیسی رکھی ہے کہ یوم اقبال کا باقاعدگی سے تیونس کے مختلف شہروں میں باری باری اہتمام کیا جائے تاکہ وہاں کے عام باشندوں میں بھی اقبال کے فکر و کلام کی ہمہ گیر اشاعت ہو سکے ۔

شہر سوسہ کے یوم اقبال کی تقریب بلدیہ کے ہال میں منعقد ہوئی ۔ مجمع کا یہ عالم تھا کہ پورا ایوان بلدیہ بھرا ہوا تھا ۔ اجلاس کی صدارت کے فرائض جناب عبدالغیور سفیر پاکستان نے انجام دیئے ۔ جناب احمد نورالدین وزیر تعمیرات حکومت تیونس مہمان خصوصی تھے ۔ انکے علاوہ رئیس بلدیہ اور سوسہ کے گورنر بھی جلسے میں موجود تھے ۔

مندرجہ ذیل مقالہ پروفیسر احمد خالد نے اس جلسہ میں پڑھا ۔ حاضرین نے بہت پسند کیا ۔ ایک امریکی پروفیسر بھی حاضرین میں تھے ۔ انہوں نے واپس جاکر، جب اپنے وطن سے احمد خالد کو خط لکھا تو اس مقالہ کا بطور خاص ذکر ان الفاظ میں کیا :

"اجازت دیجئے کہ میں آپ کو آپ کے اس مقالہ پر مبارکباد پیش کروں ۔ اقبال ہمارے ان معاصروں میں سے ہیں جن کے افکار سے ہر شخص یا کم از کم اسلامی دنیا کے ہر فرد کو واقف ہونا چاہئے ۔ مجھے مسرت ہے کہ آپ کی کوشش سے شمالی افریقہ کے لوگ ان سے روشناس ہوئے ۔ اگرچہ اقبال پاکستان بننے سے پہلے فوت ہوگئے مگر پاکستان کا وجود اقبال کی ایک شاندار یادگار ہے ۔ علاوہ ازیں ان کی ہستی ایک اور وجہ سے بھی اہم ہے ۔ انہوں نے اسلامی طرز حیات کے تقاضوں کو ہم عصر افکار سے ہم آہنگ کیا اور اس آہنگ کی تخلیق میں نہ تو انہوں نے حقیقت سے فرار کی صورت اختیار کی نہ عہد حاضر سے ۔

انہوں نے اپنے قارئین کو یہ راستہ دکھایا کہ کس طرح ان حالات سے مطابقت پیدا کی جائے جن میں سے ہو کر انہیں گزرنا ہے "۔

یہ مضمون بعد میں مجلۂ "الفکر" (جلد ۱۰، شمارہ ۱۰) جولائی ۱۹۶۵ء میں شائع ہوا جو تیونس کا مشہور مجلہ ثقافیہ ہے ۔ یہ مضمون

پاکستان سفارت خانہ، تیونس کی وساطت سے حاصل ہوا۔ ان کے شکریے کے ساتھ اس کا ترجمہ ذیل میں دیا جارہا ہے۔

میرے لئے حقیقتاً یہ ایک بڑا اعزاز ہے کہ تیونس کے سفارت پاکستان نے مجھے مدعو کیا اور اس طرح میرے لئے یہ موقع فراہم کیا کہ محمد اقبال کے ۲۷ ویں یوم وفات پر آپ سے خطاب کروں اور شاعر ملی پاکستان کے اشعار و افکار میں مبدا، حرکت و فلسفہ، خودی کے موضوع پر لب کشائی کروں۔

میں اس دعوت کو قبول کرکے شریک ہوا ہوں تو یہ درحقیقت ان جذبات عشق و تعظیم کا اثر ہے جو اس یگانہ شاعر خلاق اور فلسفی، مصلح کے لئے میرے قلب میں موج زن ہیں۔ اقبال سے فرط محبت کی بنا پر ہی میں نے اپنے بچے کا نام اس کے نام پر رکھا ہے، محبت میں کسی کو ملامت نہیں کی جاتی!

فلسفی شاعر اقبال تاریخ ہند کے ایک ایسے تاریک دور میں پیدا ہوئے جب مسلمان پہلی بار غلامی و محکومی کی تلخی سے آشنا ہوئے تھے۔ وہ چھ سو سال کے قریب ہندوؤں کے حکمراں رہنے کے بعد اب انہی کی طرح انگریزوں کے محکوم ہوگئے تھے اور وہ دیکھ رہے تھے کہ ان کی عزت باقی رہی نہ ان کے قوانین نافذ اور نہ ان کی زبان رائج - اس وقت اہل مغرب کا ستارہ عروج پر تھا اور عالم اسلام کے شرق و غرب میں مسلمانوں کی حالت ہندو ایشیا کے مسلمانوں سے بہتر نہیں تھی کیوں کہ گذشتہ چھہ صدیوں میں مسلمان پابستہ ہوکر رہ گئے تھے، روشنی بجھ گئی تھی، ان کے دلوں میں روح اسلام مردہ ہوکر رہ گئی تھی، ان کے دین اور فکر میں لچک نہیں رہی تھی اور وہ یہ بھول گئے تھے کہ زندگی ایک ارتقائی تحریک ہے، وہ پیچھے کی طرف لوٹ رہے تھے اور جہل کی تاریکیوں میں کھوگئے تھے۔ پھر وہ استعماری تسلط سے دوچار ہوئے اور انہیں مغربی تمدن کی چمک دمک نے چوندھیا دیا - یہ اس عصرنو کا آغاز تھا جس میں عربی اور اسلامی اقوام آج کل زندگی گذار رہی ہیں، مسلمان جہل کی گہری نیند سے جاگ رہے تھے اور اس کاروان تمدن سے جاملنا چاہتے تھے جو گرم رفتاری سے رواں دواں تھا کیوں کہ کاروان تمدن کسی کا انتظار نہیں کیا کرتا۔

دنیائے اسلام کے مشرق و مغرب میں جمال الدین افغانی، ان کے شاگرد شیخ امام محمد عبدہ، رشید رضا، کوکبی اور ابن بادیس جیسے مصلحین مسلمانوں کی برابر راہ نمائی کر رہے تھے - ان مصلحین نے اپنی اصلاحی تحریکوں کی بنیاد سب سے پہلے تو اصلاح اخلاق اور احیا دین کو بنایا اور ماضی سے تعلق قطع کئے بغیر نظام اسلام کی تشکیل جدید اور سادہ عقائد کی آمیزش باطل سے اصلاح کو اپنا مطمح نظر بنایا اور کبھی کبھی تو انہوں نے بلاتامل دفاع دین کی ذمہ داری بھی اپنے سر لے لی - اب ایسی کئی کتابیں مرتب ہوگئی ہیں جن میں ان تحریکوں کی تفصیلات ہیں : مصطفیٰ غیلانی کی کتاب ”الاسلام روح المدنیة“ (اسلام روح تمدن ہے) اور عباس محمد عقاد کی کتاب ”الاسلام فی القرن العشرین“ (اسلام بیسویں صدی میں) -

ان مصلحین نے دین کے دفاع کا محاذ اس لئے سنبھالا کہ استعمال دولت اور انتہا پسند مستشرقین اور متعصب ماہرین سماجیات دشمنان اسلام کا ردکریں جیسے پادری ھنری لامنس (Henri Lamens) لارڈ کرومر اور رینان۔ یہ وہ لوگ ھیں جنہوں نے اسلام پر جمود ' رجعت پسندی اور اپنے متبعین کو ترقی سے روکنے کے الزامات لگائے تھے ۔ اسلام کی طرف سے دفاعی کوششوں میں بہت سے شعراء نے بھی حصہ لیا ۔ ان میں سے ایک معروف الرصافی بھی ھیں۔ فرماتے ھیں :

'' اسلام کے بارے میں دشمن ناروا طور پر کہتے ھیں کہ وہ اپنے متبعین کو ترقی کے راستوں سے روکتا ھے ۔ اگر یہ الزام صحیح ھے تو اسلام کے عہد اولین میں اس کے متبعین نے ترقی کیسے کرلی ؟ اگر اس دور کے مسلمان کا جرم جہالت ھے تو مسلمان کی جہالت سے اسلام پر کیسے حرف آسکتا ھے ؟ حصول علم تو اسلام میں ایک فریضہ ھے اور کیا کبھی کوئی قوم بغیر علم حاصل کئے بھی سربلند ھوتی ھے ؟ اسلام نے تو سربلندی و عظمت کے لئے اقوام کی بصیرتوں کو اس وقت بیدار کیا جب وہ اس سے غافل تھیں '' ۔

مزید فرماتے ھیں :

''ان سے کہدو جنہوں نے اپنے اقتدار کے ذریعہ ھم پر ظلم وجور روا رکھا ھے کہ تم نے گناھوں کی حد کردی ھے ' ذرا ھوش میں آؤ ۔ ھم اس وقت سربلند تھے جب تم پست و خوار تھے ، ھم اُس وقت تمہارے ساتھ تحقیر سے پیش نہیں آتے تھے ۔ ھم نے کسی اختلاف کے وقت تم سے حسن خلق کو ترک نہیں کیا اور بخدا یہی بردباروں اور شرفا کا شعار ھوتا ھے ۔ لیکن گردش دھر نے حکومت تمہاری طرف منتقل کردی تو تم نے ھمارے سامنے ایک بڑا اندوہناک و شرمناک منظر پیش کیا ۔ اب تم زمانے کی طرف سے مطمئن نہ رھو ، اس کی گردشیں اب بھی ھو رھی ھیں جیسی کہ عاد و جرھم کا نشان مٹاتے وقت تھیں ،، ۔

ھند میں جو اصلاحی تحریکیں اٹھیں ان کے بانیوں کے نظریات ان حالات کے بارے میں یکساں تھے جو اس باعزت روبا وقار ملک کے مغلوب و ذلیل بن جانے کا سبب تھے ۔ ان مصلحین نے مسلمانوں کی پستی کا سبب عمل پیہم اور جہد مسلسل پر اکسانے والی حرارت ایمانی کے فقدان کو قرار دیا اور متشددانہ سلفی تحریکیں اٹھیں جن کے رہنما رجوع الی القرآن کا مشورہ دیتے تھے لیکن ان تحریکوں میں ایک عقلی رجحان بھی پایا جاتا تھا ۔

سید احمد خان دھلی میں ۱۸۱۷ء میں پیدا ھوئے ۔ انہوں نے محسوس کیا کہ مسلمانوں کو ماضی کی گمراہ کن تقلید اور ھر نوع کے ھلاکت خیز تعصب سے گریز کی ضرورت ھے اور انہوں نے محسوس کیا کہ ان حالات میں مسلمانوں کی رھائی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ تعلیم کے ذریعہ ان کے دماغ روشن نہ ھو جائیں ۔ چنانچہ انہوں نے اپنی اصلاحی تحریک کو تعلیم کی اشاعت اور اخلاق کی اصلاح پر مرکوز کردیا اور وہ اپنے مقصد میں کامیاب

بھی رہے ۔ انہوں نے ۱۸۷۷ع میں علی گڈھ میں ایک '' اسلامی انگریزی مشرق '' کالج کی بنیاد رکھی ۔ یہ کالج جیسا کہ وہ چاہتے تھے بعد میں یونی ورسٹی بن گیا ۔ اس طرح لکھنؤ میں ندوۃ العلماء ' لکھنؤ کالج اور دارالعلوم ، دھلی اور ڈھاکہ میں دو اسلامی یونی ورسٹیاں ، لاھور میں اسلامیہ کالج اور ھند کے دوسرے بہت سے شہروں میں اسکول اور کالج قائم ہوگئے' یہاں تک کہ ۱۹۴۷ع میں مملکت پاکستان وجود میں آ گئی ۔

سید احمد خان نے نئے معاشرے کی تشکیل میں اصلاح اخلاق کی اھمیت کو کبھی نظر انداز نہیں کیا۔ چنانچہ انہوں نے اپنے رسالے ''تہذیب الاخلاق'' میں تہذیب اخلاق اور ذھنوں کو ہر نوع کی آمیزش اور کھوٹ سے پاک کرنے کی دعوت دی ۔ یہ رسالہ ایک ادبی محاذ بھی تھا جس میں زندہ ادب کےمعاونین آ کر مل گئے تھے ۔

پھر انھی کا اتباع سید امیرعلی نے کیا اور اسلام کا دفاع کیا ۔ انہوں نے اپنی کتاب '' اسپرٹ آف اسلام '' میں جو ۱۸۹۱ میں چھپی تھی بتایا کہ اصلاح سے پہلے حصول علم اور دماغ کو ہر طرح کی بندشوں سے آزاد کرالینا ضروری ہے ۔

لیکن جس شخص نے اس اصلاحی تحریک کی اھمیت کو پورا پورا محسوس کیا اور ملت مسلمہ کے ماضی و حال پر اس مقصد سے نگاہ ڈالی کہ اسباب زوال کا سراغ لگائے جو باریک ہیں تھا' اسلام کی تاریخ فکر و حیات پر جس کی گہری نظر تھی اور جو اپنی قوم کے اصل مسائل کو گہرائیوں میں جا کر سمجھنا چاھتا تھا وہ شاعر فلسفی اور مصلح یگانہ محمد اقبال تھا ۔ آج ہم اس کی ۲۷ ویں برسی منانے کے لئے یہاں جمع ہوئے ہیں کیوں کہ ان کا وصال ۶۲ سال کی عمر میں ۲۱- اپریل ۱۹۳۸ء کو لاھور میں ھوا تھا ۔

اقبال نے نظام اسلامی پر غور و فکر کیا اور اس کو مستحکم فلسفیانہ بنیادوں پر ان چھ خطبات میں مرتب کیا جو انگریزی زبان میں انہوں نے ھند کی کئی یونی ورسٹیوں کے طلبہ کے سامنے دیئے ۔ پھر ان کو The Reconstruction of Religious Thought in Islam (تجدد التفکیر الدینی فی الاسلام) کےنام سے ایک کتاب میں جمع کیا [۱] ۔

۱- '' تجدد التفکیر الدینی فی الاسلام '' اقبال کے خطبات کے عربی ترجمہ کا نام ہے جسے لجنہ التالیف والترجمتہ والنشر (قاھرہ) نے ۱۹۵۵ میں شائع کیا ' ترجمہ عباس محمود العقاد نے کیا ہے ؛ خطبہ اول کے حواشی مرحوم عبدالعزیز مراغی بک نے اور باقی خطبات کے حواشی ڈکٹور مہدی غلام نے تحریر کئے ہیں ۔ مقالہ نگار کے سامنے یہی عربی ترجمہ ہے ۔ صفحات کے حوالہ بھی اسی ترجمے کے ہیں ۔

یہ خطبات چھ نہیں سات ہیں' عربی ترجمے میں بھی ساتوں خطبات ہیں ۔ مگر مترجم نے خطبہ' سوم (الوھیت اور مفہوم عبادت) اور خطبہ' چہارم (انا ' اس کی آزادی و اختیار اور حیات دوام) کو بغیر توضیح و معذرت ایک خطبہ بنادیا اور اس طرح یہ خطبات سات کے بجائے چھ رہ گئے ۔

وہ اساسی عنصر جس نے اقبال کو اس اصلاحی نظریہ اور الٰہیات کی تجدید کی طرف متوجہ کیا وہ تھی تسخیر فطرت اور مادی و اقتصادی قوتوں پر اقتدار میں مسلمانوں کی پس ماندگی اور پھر اسلام کی روحانی قوت میں ان کی کم زوری ۔

اقبال کا خیال تھا کہ یہ پس ماندگی نتیجہ تھی مسلمانوں کے دماغوں پر چھائے ہوئے یونانی فلسفے کے زیر اثر اسلام کی غلط تعبیر و تشریح کا ۔ فلسفۂ یونان نے اگرچہ مفکرین اسلام میں فکر و نظر کو وسعت دی تھی مگر در حقیقت جیسا کہ اقبال نے فرمایا فلسفہ نے فہم قرآن میں ان کی نگاہ پر پردے ڈال دیئے تھے۔ اس چیز نے اقبال کو اس طرف متوجہ کیا کہ وہ صحیح فلسفہ کی بنیادوں پر دینی فکر کو استوار کریں اس طرح کہ روح اسلام سے انحراف نہ ہو ۔ اس طرح انہوں نے دین و دانش کے درمیان تطبیق کی سعی کی ۔

اقبال نے اپنے خطبہ ’’ روح ثقافت اسلامی ‘‘ میں قدیم فلسفہ کی تعلیمات پر یہ تنقید کی ہے کہ وہ اپنے جوہر میں روح قرآن کے مخالف ہے ۔ اسلام روحانیت نفس کی توثیق کرتا ہے لیکن وہ عالم مادی کو کھوٹا نہیں بتاتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

وما خلقنا السمٰوات و الارض وما بینہما لٰعبین ، ما خلقنٰھما الا بالحق و لکن اکثرھم لایعلمون (الدخان)

اور ہم نے آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے کھیل نہیں بنایا ۔ ان کو ہم نے ٹھیک کام پر بنایا ، پر بہت سے لوگ نہیں سمجھتے ۔

اقبال کی رائے میں اس حقیقت سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اسلام عالم مادہ کی پذیرائی کرتا ہے اور اس کی تسخیر کا طریقہ بیان کرتا ہے ۔ چنانچہ قدیم مسلمان مفکرین کے لئے جو فلاسفۂ یونان پر یقین رکھتے تھے ناکامی سے کوئی مفر نہ رہا۔ اس لئے جب وہ فلسفۂ یونان کی روشنی میں قرآن فہمی کی طرف متوجہ ہوئے تو ناکام ہوکر غلط فہمیوں میں مبتلا ہوگئے حالانکہ روح قرآن میں حقائق روشن تھے ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وسخر لکم الیل والنہار والشمس والقمر و النجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون (النحل)

اور تمہارے لئے رات اور دن اور سورج اور چاند مسخر کئے اور اس کے حکم سے تارے کام میں لگے ہیں۔ اس میں ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو سمجھ رکھتے ہیں ۔

اس کے برعکس فلسفہ یونان مجرد نظری فکر پر اکتفا کرتا ہے اور حقائق کو نظر انداز کردیتا ہے۔ آپ حضرات کے علم میں ہے کہ سقراط نے جو فلاسفہ کا باوا آدم تھا ، صرف عالم انسانی کی طرف اپنی تمام توجہ مرکوز کردی اور جیسا کہ اقبال نے بجا طور پر اندازہ کیا تھا سقراط سمجھتا تھا کہ انسان کی حقیقی معرفت صرف انسان پر غور و فکر سے حاصل ہوسکتی ہے ۔ چنانچہ اس کا قول

ہے کہ " اپنے وجود کو اپنے ہی وجود سے پہچانو " - عالم نباتات و حشرات و نجوم میں غور و فکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ۔

افلاطون اپنے استاد سقراط کی تعلیمات کا بڑا پاسدار اور مقلد تھا چنانچہ اس نے ادراک حسی پر رد و قدح کی ہے اس لئے کہ اس کے خیال میں جس سے صرف ظن حاصل ہوتا ہے یقین نہیں ۔ افلاطون نے عالم معقول یا مثل اور عالم محسوس میں امتیاز کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حق، جمال، دوام اور خیر عالم معقول میں ہیں ۔ رہا عالم محسوس تو وہ بے اصل اور سایوں کی دنیا ہے جیسا کہ اس نے داستان کہف میں اشارہ کیا ہے جو اس کی " جمہوریت " کی کتاب ہفتم میں ہے ۔

یہ ہیں فلسفہ قدیم کی تعلیمات فکر اسلامی کے فلسفہ اشراق کے مقابلہ میں ۔ یہ فلسفہ نظریہ فیض یا فیضان پر مبنی اور افلاطونیت جدیدہ سے منقول ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں شاعرانہ خیال آرائی سے زیادہ قریب ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ اس نے فکر اسلامی کو جمود سے آشنا کیا اور اس کی ترقی کی راہ میں موانع حائل کئے ہیں اور اس کے اور شریعت کے درمیان کشمکش پیدا کردی ہے ۔ اگرچہ ابو نصر فارابی نے جو معلم ثانی بھی ہے اور اشراقیین کا استاد بھی، تفسیر نبوت، خلق عالم بالاشراق اور سلسلہ عقول مفارقہ کے ذریعہ افلاطون کے نظریہ فیض کو فکر اسلامی میں داخل کرکے حکمت و شریعت کے درمیان تطبیق کی کوشش کی تھی ۔

فلسفہ فیض نے خصوصاً شروع شروع میں فکر اسلامی کے نئے گوشے کھولنے میں مدد کی تھی جس سے توقع تھی کہ مزید گوشے بھی بے نقاب ہوتے چلے جائیں گے لیکن اس اثنا میں ابو حامد الغزالی آگئے جنہوں نے فلسفہ کی رفتار ترقی کو روک دیا اور ان فلاسفہ پر یاوہ گوئی اور لغو بیانی کا حکم لگایا اور کہا کہ عقل وحی کی برابری نہیں کرسکتی اور فلسفہ دین کی طرح نہیں ہوسکتا ۔ ابن رشد نے "تہافۃ التہافۃ" میں غزالی پر جو رد کیا ہے وہ اسلام کی آزاد فکری تاریخ میں ایک آخری کوشش ہے جس کا کوئی اثر دور تاریک میں نہیں رہا ۔ اس کے بعد اب اقبال آئے تاکہ وہ اسلام کے مبدأ حرکت کو دوبارہ لوٹائیں جیسا کہ ابن تیمیہ وغیرہ نے ساتویں صدی ہجری میں کیا تھا ۔ اقبال نے ثابت کیا کہ انسان اصل وجود میں ایک تخلیقی اور ترقی پسند قوت ہے جو اپنی رفتار میں ایک حالت وجود سے دوسری طرف ہر قدم پر آگے بڑھتی جاتی ہے اور یہ کہ عالم کوئی جامد قطعی اور مکمل وجود نہیں ہے جو متغیر و متبدل نہ ہوتا ہو بلکہ وہ ایک قوت ہے جس میں مسلسل نمو جاری ہے اور لگاتار تجدد ہوتا ہے ۔ اس لئے ضروری ہے کہ اسلام کی طرف اس کی سابقہ زندگی لوٹائی جائے ۔

اقبال آئے اور اسلام کو اس قید سے آزاد کرایا جس نے صدیوں سے اس کے پاؤں میں بیڑیاں ڈال رکھی تھیں ۔ اس کے لئے انہوں نے اجتہاد کا دروازہ کھولا جو اسلام کی اساس حرکت ہے ۔ اقبال نے اس کی وضاحت اپنے خطبہ " تعمیر اسلام میں اصول حرکت " میں کی ہے، جو ان کی کتاب "تجدید التفکیر

الدینی فی الاسلام'' کے ۱۶۸ سے ۲۰۹ تک ہے[1] -اس مقالہ میں اقبال نے اسلام کو ایک زندہ و تخلیقی قوت تصور کیا ہےجو مسلسل تغیر پذیر زندگی کے دوش بدوش چلتی ہے اور روح زندہ' اسلام کی حرکی و تخلیقی فہم ہے - مطالعہ کرنے والے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اقبال اور ہنری برگسان مصنف '' تخلیقی ارتقا '' کے اتحاد فکر کا جائزہ لے اس لئے کہ اقبال برگسان ہی سے فیض یاب ہے اور اس سے اقبال نے اپنے فکر کی حرکیت اخذ کی ہے - چنانچہ اقبال اپنے خطبے '' تعمیر اسلام میں اصول حرکت '' میں کہتے ہیں کہ شرع اسلام اجتہاد کے ذریعہ ارتقاء پذیر ہے اس لئے کہ قرآن کائنات کو تغیر پذیر کہتا ہے - یہ ناممکن ہے کہ وہ فکر ارتقا کا مخالف ہو مگر یہ ارتقا ــ اقبال کی رائے میں ــ تغیر محض کا نام نہیں ہے بلکہ ایسے عناصر پر بھی مشتمل ہے جو قدیم کی حفاظت کا رجحان رکھتے ہیں-یہیں ہمکو اقبال کی فکر پر ہنری برگسان کا اثر نظر آتا ہے-

اس فرانسیسی فلسفی کا خیال ہے کہ زمانی رابطہ مضبوط ہوتا ہے اس لئے ہمارا حال اپنی تہوں میں ہمارے ماضی کو بھی لئے ہوئے مستقبل کی تشکیل کر رہا ہے - اس طرح کی بات ولیم جیمس نے بھی کہی ہے کہ فکر مسلسل ومتصل حرکت میں ہے ، اس میں نہ تقسیم ہے نہ تفریق - بقول برگسان ماضی ایک ایسی حقیقت ہے جسے بقا' حاصل ہے اور جو حال میں ہوکر استقرار پاتی ہے - اور حال ، خواہ اسکی کوئی من مانی تعریف کی جائے ، اپنے عین ذات میں بلا واسطہ ''سکون محض '' کی حالت ہے -

اس بنیاد پر ارتقا اور تجدید کی اساس قدیم پر استوار ہوسکتی ہے نہ کہ اس کے استرداد پر کیونکہ انسان کے ذاتی و تاریخی دوام کا یہی تقاضہ ہے - فرانسیسی فلسفی کے الفاظ میں یہ (وجود تاریخی کا انجرار) استقلال و بقا ہے - یہی ہیگل کا ''معطیہ' حاضرہ'' ہے جو استقلال و بقا کے مترادف ہے -

اقبال ہر اس موقف کا مخالف و منکر ہے جو منفی ہو اور جو ارتقائے انسانی کا سدراہ ہو - مثال کے طور پر رومی سے فیض یاب و متاثراس فلسفی شاعر کا خیال ہے کہ ایرانی تصوف کی اشاعت جو غیر اسلامی عوامل سے متاثر تھا' اسلامی فکر کے جمود کے اسباب میں سے ایک اہم سبب ہے کیونکہ اس نے امت مسلمہ سے عمل کا رجحان سلب کرلیا ، اسے صوفیانہ سکر کی طرف دعوت دی اور جسم کو مکروہ اور مادہ کو ناپاک قرار دے کر روح کی طرف متوجہ کیا - اس طرح ایرانی صوفیا کی تحریک ترک عمل ہند میں افراد و جماعت دونوں کے لئے بہت نقصان رساں ثابت ہوئی اس لئے کہ عمل ہی میں قوت حیات ہے اور اس کے ترک میں ذلت و خواری بھی ہے اور ضعف بھی - یہی بات اقبال نے مثنوی اسرار خودی کے دیباچہ میں لکھی ہے -

نظریہ' وحدت الوجود کے معنی ہیں ذات کلی یعنی اللہ میں فنا ہوجانا یا بعض غالی صوفیا کے نزدیک ہر شے کا ہر شے میں فنا ہوجانا - اس نظریہ نے اسلام کی فکر آزاد کو جامد کرکے رکھ دیا - سبب ظاہر ہے - قوت حیات

[1] - انگریزی خطبات (مطبوعہ لاہور ۱۹۵۱) میں یہ خطبہ صفحہ ۱۲۶ سے شروع ہوتا ہے -

عمل میں ہے (فنائیت میں نہیں ہے) ۔ انسان کو چاہئے کہ اپنی ذات کی تربیت و تقویت اور اس پر اعتماد کر کے عمل کے لئے آمادہ ہو نہ کہ زہد و افتادگی کے ذریعہ اس کو ضعیف کرے اور اس کا انکار کرے - یہیں سے ہم اقبال کے کلام اور فلسفے میں ''عنصر خودی'' کا سراغ پاتے ہیں ۔

اقبال کی اردو اور فارسی نظموں کے کئی مجموعے ہیں۔ ان میں پیام مشرق، اسرار خودی، رموز بےخودی، جاوید نامہ وغیرہ ہیں ۔ اقبال کا مقصد اپنی اس اصلاحی دعوت کی اشاعت ہے جو جہد پیہم اور عمل مسلسل کے ذریعہ خودی کی جلاء، تربیت اور تقویت اور مثل اعلیٰ سے عشق کی طرف رہ نمائی کرتی ہے کیونکہ سر ربوبیت خودی کی جلاء میں ہی ہے ۔

خودی کا مفہوم

اقبال نے اسرار خودی کے مقدمہ میں کہ دین بغیر قوت کے محض فلسفہ رہ جاتا ہے یہ سوال اٹھایا ہے کہ خودی کا مفہوم کیا ہے؟ کیا یہ وہ ذات ہے جو اعمال میں ظاہر ہوتی ہے اور جس کی حقیقت مخفی ہے اور جو ہر مشاہدہ کی تخلیق کرتی ہے؟ یہ ایک دوامی حقیقت ہے یا فریب خیال؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی ضرورت اور وجہ اس کے سوا کیا ہے کہ انہوں نے محسوس کیا کہ افراد اور جماعت کی سیرت انا کی معرفت پر موقوف ہے۔

انسان مسلسل بدلتا رہتا ہے، اس کی حیات نفسی کی کوئی چیز قرار پذیر نہیں ہے بلکہ مسلسل حرکت میں ہے، حالات نفسیہ کا ایک سیل رواں ہے کہ کہیں ٹھہرتا ہی نہیں، مگر نقطۂ شعور روشن شاخ در شاخ اور نوع در نوع حالات وجدانیہ کو ایک بنا دیتا ہے اور ماضی کو حال و مستقبل سے مربوط رکھتا ہے ۔

ایک اور مقالہ '' الوہیت اور مفہوم عبادت '' [۱] میں اقبال انا کی ایک خصوصیت پر روشنی ڈالتے ہیں کہ ہر خودی دوسرے سے ممتاز ہے - پھر کہتے ہیں '' میری خوشی، میرا دکھ، میرے رجحانات یہ سب میری ملکیت ہیں اور میرے نفس کا جزو لازم ہیں '' (ص-۱۱۴-۱۱۵) -

اقبال کا یہ قول بوعلی بن سینا (ف۴۲۸ھ) کی ایک برہان یاد دلاتا ہے ۔ اس برہان کی اساس فکر انا اور وحدت ظواہر نفسیہ ہے جس کو ابن سینا نے وجود نفس و شخصیت کے اثبات کے لئے بیان کیا ہے ۔ اپنی کتاب '' شفا '' اور اسی طرح '' الاشارات والتنبیہات '' میں کہتا ہے :

احوال نفسی ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور متنوع اشکال اختیار کرتے رہتے ہیں اور مثلاً کبھی ہم خوش ہوتے ہیں کبھی غمگین، کسی چیز کو پسند کرتے ہیں کسی چیز کو نا پسند، کبھی انکار کرتے ہیں کبھی اقرار، کبھی چند چیزوں کو

---

۱ - یہ اقتباس اس (تیسرے) خطبے کا نہیں بلکہ چوتھے خطبہ کا ہے، مگر مقالہ نگار معذور ہیں کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں خطبات کے عربی ترجمے میں تیسرے اور چوتھے خطبے کو ایک کردیا گیا ہے -

جوڑتے ہیں کبھی ایک چیز کی تحلیل کرتے ہیں ۔ ہم ان سب حالتوں میں ایک شخصیت واحدہ سے کام لیتے ہیں جو مختلف چیزوں میں اتحاد پیدا کرتی ہے اور مرکب کو ''یک جان'' بناتی ہے ۔ اگر یہ قوت نہ ہوتی تو احوال نفس باہم الجھ جاتے ، ان کا نظام برہم ہوجاتا اور اس کے اجزاء ایک دوسرے سے سرکشی اختیار کرتے ،، (البیر نادر: '' ابن سینا و النفس البشریہ ۔'' ص ۱۷)

اس تفصیل کے باوجود مشکل اب تک حل نہیں ہوئی کہ کونسی چیز اقبال کو طبیعت اناکی بحث کے استقصاء کی طرف لے گئی اور اس نے علماء دین اور بعض ماہرین فلسفہء جدید کے نظریات کو پیش کرتے ہوئے بیان کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ خودی کوئی شے نہیں بلکہ عمل ہے اور تجربہء انسانی سلسلہ ہے ایسے افعال و اعمال کا جن میں سے ہر ایک دوسرے سے مربوط ہے اور ان کا یہ ربط باہم ایک رہنما مقصد کی وجہ سے ہے ۔

(تجدد التفکیر الدینی فی الاسلام، ص ۱۱۷)

اپنے خطبات کی طرح '' اسرار خودی '' میں بھی اقبال نے اس نظریہء خودی کو پیش کیا اور اس پر گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کرنے کے بعد کہ حیات خودی کا منشا عمل و فعل ہے اور یہ کہ جسم بھی حوادث و افعال کے نظام کا نام ہے، اقبال نے موضوع خودی پر اقوام مشرق و مغرب کی ذہنیتوں کا موازنہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اقوام مشرق انا کو انسان میں فریب خیال سمجھتی ہیں اور اس سے رہائی کو نجات قرار دیتی ہیں ۔ اقبال نے اگر ایک موقعہ پر علماء ہنود کی اس رائے کو کہ وہ حیات انا کا منشاء عمل کو سمجھتے ہیں، فلسفیانہ نقطہء نظر سے قابل قدر سمجھا ہے تو دوسرے موقعے پر ان پر اعتراض بھی کیا ہے کہ انہوں نے بجائے اس کے کہ تقویت ذات کی کوشش کرتے ، اس بات کی دعوت دی کہ صوفیانہ جذبے میں فعل سے بے نیاز ہوجاؤ اور کہا کہ انا کے جال سے رہائی کی ترک عمل کے سوا کوئی سبیل نہیں ہے ۔ حال آں کہ ترک عمل میں افراد و جماعات کی زندگی کے لئے بڑا خطرہ ہے اس لئے کہ بقول اقبال '' عمل میں قوت حیات ہے '' اور حقیقی اسلام کی روح سے وابستگی !

اسلام کا پیغام ایک پر زور دعوت عمل ہے اور انا مذہب اسلام میں مخلوق ہے جو عمل کے ذریعہ خلود و دوام حاصل کرتی ہے ۔ یہ فکر اقبال کی روح پر چھائی ہوئی ہے جس کو ہم اس کی مثنویوں اسرار خودی اور رموز بے خودی میں دیکھتے ہیں اور اس کے دوسرے مجموعہائے کلام میں بھی جیسے جاوید نامہ جسے اقبال نے اپنے صاحبزادہ جاوید کے نام سے معنون کیا ہے اور پیام مشرق اور تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام (مجموعہء خطبات) ۔ مزید اطمینان کے لئے خود ان کا قول سنئے ۔ اپنے خطبے '' الوہیت اور مفہوم عبادت '' میں فرماتے ہیں :

'' نفس کو مزکی اور فساد سے پاک کیوں کر رکھا جاسکتا ہے؟ یہ صرف عمل ہی کے ذریعے ممکن ہے ۔ اللہ تعالیٰ سورہء الملک میں فرماتا ہے :

تبارک الذی بیدہ الملک وھو علی کل شیء قدیر ہ الذی خلق الموت

والحیوۃ لیبلوکم ایکم احسن عملاً وھو العزیز الغفور۔

(بڑی با برکت ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں حکومت ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، جس نے موت اور زندگی بنائی تاکہ تم کو آزمائے کہ تم میں کون اچھا کام کرتا ہے، اور وہ زبردست ہے بخشنے والا)۔

گویا زندگی کو عمل خودی کے لئے بہت سے مواقع حاصل ہوتے ہیں اور موت پہلی آزمائش ہے کہ وہ دیکھے کہ اپنے اعمال کی شیرازہ بندی میں کتنی کامیابی ہوئی؟ اعمال نہ لذت بخشتے ہیں نہ الم پیدا کرتے ہیں بلکہ وہ یا تو خودی کی بقا کا سامان فراہم کرتے ہیں یا اسے فنا کردیتے ہیں۔ بقا سامان عمل کا اصول یہ ہے کہ میں اپنی اور دوسرے انسانوں کی خودی کا احترام کروں اور اسی لئے خلود اور دوام ہمارا حق نہیں ہے بلکہ اس کا حصول ہماری سعی وجہد پر موقوف ہے اور انسان اس کا امیدوار ہے۔''

(تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام ص ۱۳۷)

اب آپ پر واضح ہوگیا کہ اقبال کا فلسفہ حرکی ہے جو سعی مسلسل اور عمل پیہم کے اصول پر قائم ہے۔ یہ اشعار و افکار اقبال کے محققین کا فیصلہ ہے، جیسے کہ ڈاکٹر عبدالوھاب عزام بے نے اپنی کتاب '' محمد اقبال — سیرتہ و فلسفہ و شعرہ '' میں لکھا ہے۔

موضوع خودی اقبال کے فلسفے اور شاعری پر حاوی رہا ہے بالخصوص مثنوی اسرار خودی اور مثنوی رموز بے خودی میں۔ ان دونوں مثنویوں میں فلسفہ بھی ہے اور اس کی دل آویز غنائیت بھی۔ اس موضوع کی خشکی کو اقبال کے شاعرانہ خیالات نے ختم کردیا ہے — تو خودی جیسا کہ ابھی ہم نے عرض کیا اپنے جوہر میں عمل پیہم اور جہد مسلسل ہے۔ اسرار خودی کے مقدمے میں شاعر ہمیں خودی کے غلط مفہوم سے بچانا چاہتا ہے چنانچہ وہ اس کتاب میں خودی کو خود پرستی اور خود پسندی کے مفہوم میں استعمال نہیں کرتا جیسا کہ شاید اردو میں اس کا مفہوم ہے، بلکہ وہ تعین ذات اور عرفان ذات کے مفہوم میں اس لفظ کو استعمال کرتا ہے۔ اس طرح بے خودی سے اس کا مفہوم '' لا ذات '' ہے یعنی اجتماعیت، جیسا مثنوی رموز بے خودی میں ہے۔ انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی خودی کی تربیت کرکے اپنی انسانیت کی تکمیل کی سعی کرے۔ کوہ ہمالہ دریائے گنگا سے کہتا ہے:

زندگی برجائے خود بالیدن ست از خیابان خودی گل چیدن ست

اسی طرح اقبال نے انکار خودی کی بنا پر صوفیا کی مخالفت کی ہے۔ نیز جذب و وحدت الوجود کا قائل ہونے کی وجہ سے بھی وہ ان کا مخالف ہے اور ان دونوں عقیدوں پر مشتمل تصوف کو وہ '' غیر اسلامی تصوف '' کہتا ہے۔

اقبال نفی و انکار خودی کو زوال پذیر و شکست خوردہ اقوام کی اختراع کہتا ہے۔ ایک حکایت بیان کرتا ہے کہ ایک بھیڑوں کا گلہ تھا جس پر شیروں کا قبضہ ہوگیا تو ایک چالاک بھیڑ نے اپنے مغلوب گلے کو غالب درندوں کے دانتوں سے بچانے اور درندوں کا اقتدار ختم کرنے کی ایک تدبیر سوچی۔

اس بھیڑ نے دعویٰ کیا کہ وہ نبی ہے جسے شیروں کی طرف بھیجا گیا ہے ۔ اس بھیڑ نے نفی خودی کی خوبیاں بیان کیں اور شیر کو زھد و قناعت کی دعوت دی اور بتایا کہ قوت تو کھلی کھلی ناکامی ہے ۔ اب آپ سنئے ، اقبال شیر پر اس بھیڑ کی تبلیغ کا اثر دکھاتا ہے :

خیل شیر از سخت کوشی خستہ بود ۔۔۔ دل بذوق تن پرستی بستہ بود
آمدش این پند خواب آور پسند ۔۔۔ خورد از خامی فسون گوسفند
با پلنگان سازگار آمد علف ۔۔۔ گشت آخر گوھر شیری خزف
از علف آں تیزی دندان نماند ۔۔۔ ھیبتِ چشم شرر افشاں نماند
دل بتدریج از میان سینہ رفت ۔۔۔ جوھر آئینہ از آئینہ رفت
آں جنوں کوشش کامل نماند ۔۔۔ آں تقاضائے عمل در دل نماند
اقتدار و عزم و استقلال رفت ۔۔۔ اعتبار و عزت و اقبال رفت
پنجہ ھائے آھنیں بے زور شد ۔۔۔ مردہ شد دلہا و تنہا گور شد
زور تن کاھید خوف جاں فزود ۔۔۔ خوف جاں سرمایۂ ھمت ربود
صد مرض پیدا شد از بے ھمتی ۔۔۔ کوتہ دستی، بے دلی، دون فطرتی

شیر بیدار از فسون میش خفت
انحطاط خویش را تہذیب گفت

دیکھا آپ نے اقبال ان اشعار میں اپنی شیر صفت قوم کی درماندگی اور پست ھمتی کا سبب اس برطانوی استعمار کی سازش کو ٹھہراتا ہے جس کا شکار ھو کر اس قوم میں انکار خودی کا رجحان پیدا ھوگیا، برطانیہ کا مقصد اس قوم کو مسخ کردینا اور بدل ڈالنا تھا ۔

یقیناً شخصیت کی جلاء و ترقی اور تربیت خودی میں بہتر اور اعلیٰ زندگی کی ضمانت ہے ۔ اقبال کا خیال ہے کہ نباتات، حیوانات اور انسانوں میں سے ھر وجود کے لئے ایک خودی ھوتی ہے جو اپنے درجۂ ارتقا کے لحاظ سے کائنات میں اپنا ایک خاص مقام رکھتی ہے اور اس کا ارتقا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ھوتا رہتا ہے ۔ چنانچہ وہ اپنے مقالے ’’ اسلامی تمدن کی روح ‘‘ میں جو ان کے مجموعہ خطبات میں شامل ہے، ابن مسکویہ (ف ۴۲۱ھ) کے قول کی سند پیش کرتے ھوئے لکھتا ہے کہ نظریۂ ارتقا فکر اسلامی کی بنیادوں میں سے ہے اور زندہ موجودات برابر بڑھتے رہتے ھیں اور اعلیٰ مدارج تک پہنچ جاتے ھیں ۔ ابن مسکویہ کہتا ہے :

نباتات اپنے ارتقا کے ابتدائی درجے میں تخم اور کاشت کے بغیر ھی پھوٹتے ھیں اور بقا نوع کے لئے پھل اور تخم سے کام نہیں لیتے ۔ ان کی پیدائش کے لئے صرف امتزاج عناصر، ھوائیں اور دھوپ کافی ھوتی ہے اور اس لئے وہ اس مرحلے میں جمادات سے قریب ھوتے ھیں ۔ جمادات پر نباتات کو حرکت اور نمو کی معمولی سی فضیلت حاصل ھوتی ہے کہ ان سے شاخیں پھوٹتی ھیں اور یہ تخم کے ذریعے اپنی نوع کا تحفظ کرتے ھیں ۔ پھر یہ فضیلت بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ درخت بن جاتے ھیں جن میں تنے، پتے اور پھل پیدا ھوتے ھیں ۔ ارتقا

کے اس سے اونچے درجے میں اپنی نشو و نما کے لئے مناسب آب و ہوا اور موزوں زمین کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس طرح نوع نباتات ترقی کرتی رہتی ہے اور اس کے افراد ایک دوسرے پر فوقیت حاصل کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ ان کا اعلیٰ نمونہ انگور اور خرما کی شکل میں نمودار ہوتا ہے ۔ یہ وہ مرحلہ ہے جو حیوانات کے مرحلے سے قریب ہوتا ہے ۔ خرما کے درخت میں تو نر اور مادہ کے درمیان نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے ۔ پھر یہ درخت ارتقا کے ایسے مرتبے پر پہنچ جاتا ہے کہ اس میں جڑ اور ریشوں کے علاوہ ایسی چیزیں بھی نمودار ہوتی ہیں جو حیوانی دماغ سے مشابہ ہوتی ہیں ۔انہیں چیزوں کی سلامتی پر درخت خرما کی بقا کا انحصار ہوتا ہے ۔ یہ نباتات کا سب سے اونچا درجہ ہوتا ہے اور حیوانات سے قریب تر ، بلکہ اس مرحلے میں نباتات اور حیوانات میں صرف ایک فرق رہ جاتا ہے اور وہ ہے زمین سے اوپر اٹھ سکنا ۔ یہ شعوری حرکت کا آغاز ہوتا ہے اور حیوانیت کا پہلا درجہ ہے۔ اس درجے میں سب سے پہلے حس لامسہ حاصل ہوتی ہے اور سب سے آخر میں حس بصر ۔ جب حواس ترقی کرنے لگتے ہیں تو حرکت پر قدرت بھی حاصل ہوجاتی ہے جیسے کیڑے مکوڑے، چیونٹی اور شہد کی مکھی ۔ کمال حیوانیت کا مظہر چرند اور پرند میں گھوڑا اور عقاب ہوتے ہیں ۔ حیوانیت اس طرح درجہ بدرجہ بالاتر ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ بندر کی شکل میں وہ انسانیت سے قریب تر ہوجاتی ہے ۔ بندر حیوانیت کا وہ انتہائی درجہ ہے کہ حیوان اس سے تجاوز کرے اور تھوڑا سا آگے بڑھے تو حیوانیت کی حدود کو طے کرکے انسانیت کے مرتبے تک پہنچ جائے ۔ گویا بندر نشو و نما میں انسان سے معابعد والے درجے میں ہے اور اس کے بعد جو نشو و نما ہوتی ہے اس میں عضوی تغیرات رونما ہوتے ہیں اور قوت تمیز و عقل اور قوت روحانی ترقی کرنے لگتی ہے ۔بڑھتے بڑھتے انسانیت وحشت سے تہذیب و تمدن کی منزل تک آ پہنچتی ہے ۔'' (تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام، ص ۱۵۴-۱۵۵)

جیسا کہ ابن مسکویہ نے ذکر کیا اور اقبال نے اس کی تائید کی ، ذات و حیات کا ارتقا عام ہے ۔ انسان اپنے جسمانی و روحانی دونوں پہلوؤں سے ایک مستقل مرکز حیات ہے لیکن وہ اب تک فرد کامل کے درجے تک نہیں پہنچا ، یہ درجہ اللہ سے زیادہ قریب ہے اور اقبال ہمیں اس قرب کے غلط مفہوم سے بچانا چاہتا ہے کیونکہ تقرب الٰہی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان اپنے وجود کو اللہ کے وجود میں فنا کر دے جیسا کہ غالی صوفیا کا مسلک ہے ۔ اس چیز کو اقبال نے اپنے خط میں ثابت کیا ہے جو اس نے نکلسن مترجم اسرار خودی کے نام لکھا تھا ۔ اس خط میں اقبال نے اپنے فلسفے کی تشریح کی تھی ۔

انسان کے کمال اور حریت تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ مادہ پر اقتدار حاصل کرے یعنی نیچر پر، چنانچہ ہمارا فلسفی شاعر اپنے مقدمہ اسرارخودی (انگریزی) میں جو اس نے مثنوی کی طباعت اولیٰ پر لکھا تھا ، کہتا ہے :

'' زندگی مسلسل ارتقا ہے ... . اس کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ مادہ یعنی نیچر ہے لیکن مادہ شر نہیں ہے کیونکہ وہ خودی کو اپنی پوشیدہ

قوتیں اجاگر کرکے کام میں لانے کے قابل بناتا ہے۔ جب خودی تمام مشکلات راہ پر قابو پالیتی ہے تو وہ اختیار کے مرتبہ پر پہنچ جاتی ہے۔
خودی میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی اور جب وہ اس فرد کے قرب کو پالیتی ہے جسکو حریت مطلقہ حاصل ہے یعنی اللہ تعالیٰ تو خود بھی کمال حریت پر فائز ہوجاتی ہے۔ اگر ایک لفظ میں بیان کیا جائے تو زندگی حصول اختیار کی جدوجہد کا نام ہے۔"

اور سنئیے، اقبال ایک نظم "حور و شاعر" میں جرمن شاعر گوئٹے سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے آرزوئے پیہم، جہد پیہم اور سفر پیہم کا بیان کرتا ہے:

چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نسازد
دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپد آن زمان دل من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے
طلبم نہایت آن کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہ ناشکیبے بہ دل امید وارے

ان مضامین کو شاعر نے صدہا پیرایوں میں، مختلف مواقع پر نظم کیا ہے۔ ذرا بتائیے کیا آپ کسی ایسے شاعر کو جانتے ہیں جو سعی و عمل کی زندگی کی نغمہ سرائی کرتا ہو اور کیا آپ کسی ایسے فلسفی سے واقف ہیں جس نے اس موضوع پر اتنی تفصیل و تشریح کی ہو اور اس زور بیان و قوت کلام کے ساتھ اس سلسلے میں شکوک کو رفع کیا ہو، پھر ایسے سحرکارانہ انداز بیان کے ساتھ!

خودی یا شخصیت اقبال کے فلسفہ حرکی کا محور ہے۔ اقبال کے نظام فکر میں خودی کی اہمیت کو بیان کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اسے معیارخیر و شر سمجھتے ہیں۔ اسرار خودی کے انگریزی مقدمہ میں کہتے ہیں "جو چیز خودی کو قوی کرتی ہے وہ خیر ہے اور جو چیز اسے ضعیف کرتی ہے وہ شر ہے اور دین، اخلاق اور فنون سب کا اس معیار پر قائم ہونا ضروری ہے"۔

جہاد خودی کا ہتھیار عشق ہے۔ اقبال کے فلسفے میں عشق کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ وہ حیات بھی ہے اور شعلۂ حیات بھی، وہ تخلیق مقاصد اور حصول مقاصد پر ابھارنے والی قوت ہے — عشق کے ذریعے اور عشق مثل اعلیٰ کے ذریعے — اور مثل اعلیٰ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے — خودی کی تمام پنہاں صلاحیتیں جلوہ گر ہو جاتی ہیں۔ جب انسان عشق میں پختہ ہوجاتا ہے تو اس پر مشکلات آسان ہو جاتی ہیں،

دشواریاں سہل ہوجاتی ہیں، قوائے عالم مسخر ہو جاتے ہیں اور حقیقت وجود کا ادراک حاصل ہوجاتا ہے ۔ ملاحظہ ہو صوفی شاعر اقبال ، عشق کی شان میں یوں زمزمہ سنج ہے :

نقطۂ نورے کہ نام او خودی ست ۔۔۔ زیر خاک ما شرار زندگی ست
از محبت می شود پائندہ تر ۔۔۔ زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر
از محبت اشتعال جوہرش ۔۔۔ ارتقائے ممکنات مضمرش
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست ۔۔۔ اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
در جہان ہم صلح ہم پیکار عشق ۔۔۔ آب حیوان تیغ جوہر دار عشق

آتش بجان شاعر عشق کے ذریعے اعلیٰ درجات تک پہنچا اور اس پر اسرار وجود آشکار ہوگئے ۔ اس نے کلام میں بار بار کہا ہے کہ وہ حقیقت کا رازداں ہے ، وہ مطلع عام پر ایک آفتاب تازہ بن کر طلوع ہوا ہے تاکہ پردۂ ظلمت کو چاک کر دے ۔ اسرار خودی کی تمہید منظوم میں اس کے ساحرانہ نغمات سنئے :

در جہاں خورشید نوزائیدہ ام ۔۔۔ رسم و آئین فلک نادیدہ ام
بامم از خاور رسید و شب شکست ۔۔۔ شبنم نو بر گل عالم نشست
انتظار صبح خیزان می کشم ۔۔۔ اے خوشا زرتشتیان آتشم
نغمہ ام از زخمہ بے پروا ستم ۔۔۔ من نوائے شاعر فردا ستم
نغمۂ من از جہان دیگر ست ۔۔۔ این جرس را کاروان دیگر ست
اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد ۔۔۔ چشم خود بر بست و چشم ما کشاد
نغمہ ام ز اندازۂ تار ست بیش ۔۔۔ من نترسم از شکست عود خویش
قطرہ از سیلاب من بیگانہ بہ ۔۔۔ قلزم از آشوب او دیوانہ بہ
بر قہا خوابیدہ در جان من ست ۔۔۔ کوہ و صحرا باب جولان من ست
پنجہ کن با بحرم ار صحراستی ۔۔۔ برق من در گیر اگر سیناستی
چشمۂ حیواں براتم کردہ اند ۔۔۔ محرم راز حیاتم کردہ اند
ذرہ از سوز نوایم زندہ گشت ۔۔۔ پر کشود و کرمک تابندہ گشت

درحقیقت اقبال کا کلام پر سوز و حرارت انگیز ہے جو مجاہد قوموں میں نور اور نار دونوں پیدا کرتا ہے ۔ اسی طرح اس کا فلسفہ حرکی ہے اس لئے کہ وہ مغلوب اقوام کے قلوب میں شعاع آرزو پیدا کرتا ہے اور انہیں عمل پر ابھارتا ہے ۔ اقبال نے اپنے کلام اور فلسفہ میں وسیع انسانی افق کو اپنی منزل مقصود قرار دیا ہے ۔ اگرچہ اس نے مسلمانان ہند کو اپنے خطاب کے لئے مختص کردیا اور اس میں شک نہیں کہ اس کے کلام نے ان کے دلوں میں انگریزی اقتدار کے خلاف ایک باغیانہ رجحان پیدا کردیا اور مجاہدین آزادی کو امید، عزم اور صبر مسلسل کا سبق دیا ۔

کیا اقبال کے لئے یہ فخر کم ہے کہ اس کے لئے بانیٔ پاکستان قائد اعظم محمد علی جناح نے فرمایا تھا : ''اقبال میرا دوست تھا، راہبر تھا، فلسفی تھا ۔'' آپ نے فیصلہ کرلیا ہوگا کہ اقبال کا فلسفہ تمام کا تمام ارتقائے انسانی

کی سعیٔ پیہم کا فلسفہ ہے تاکہ وہ کمال انسانیت کے درجہ تک پہنچ سکے۔
اقبال تربیت خودی کے تین مرحلے بتاتا ہے :

(۱) طاعت (۲) ضبط نفس (۳) نیابت الٰہی ۔طاعت کا مطلب ہے بجبر نہیں بلکہ بخوشی پابندیٔ شریعت تاکہ تسخیر کائنات ممکن ہو۔ کہتے ہیں :

ناکس از فرمان پذیری کس شود　　آتش ار باشد ز طغیان خس شود
ہر کہ تسخیر مہ و پروین کند　　خویش را زنجیری آئین کند

ضبط نفس، خوف، ہرخواہش اور طمع ختم کئے بغیر ممکن نہیں ہے ۔ جو اپنے نفس پر غالب نہ آسکا وہ اس لائق ہے کہ دوسرا اس پر غالب و حاوی ہوجائے ۔ نیابت الٰہی، ارتقائے انسانی کا اعلیٰ درجہ ہے ۔نائب حق زمین پر اللہ کا خلیفہ ہوتا ہے اور اس مرحلہ میں انسان مادہ اور قوائے عالم پرحکم ران ہوتا ہے مصلح و معمار بن کر ۔اقبال انگریزی مقدمہ٫ اسرار خودی میں اس نائب کے صفات اس طرح بیان کرتے ہیں :

وہ فرد کامل ہوتا ہے ، انسانیت کا مقصود ہوتا ہے ۔ نائب حق کی ذات میں نفس کے متضاد عناصر آکر مل جاتے ہیں جن میں بہترین قویٰ اور بہترین اعمال وحدت پیدا کردیتے ہیں ۔ پھر اس میں ذکر و فکر ، خیال و عمل اور عقل اور خصائص جبلی ایک ہوجاتے ہیں ۔ شجر انسانیت کا ثمر آخریں اور ارتقائے حیات شدائد و صعوبات کا جواز صرف یہ ہے کہ اسکو ظہور میں آنا ہے۔ وہ بنی نوع انسان کا اصلی حاکم ہوتا ہے۔ ہمارا جتنا زیادہ ارتقاء ہوتا ہے اتنا ہی ہم اس (مقصود) سے قریب ہوتے ہیں۔ اس تک قریب ہونے میں ہم در اصل خود بھی پیمانہ حیات کے بلند درجات حاصل کرتے ہیں ۔ اس لئے کہ اس کی حکومت در حقیقت خدا کی حکومت ہوتی ہے ...

نائب حق کے ظہور کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ انسانیت اپنے جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے ترقی کرے، اس لئے کہ انسانیت کا ارتقا ایک ایسی مثالی امت کے ظہور کا مقتضی ہوتا ہے جس کے اکثر افراد میں خودی کی (مندرجہ بالا) وحدت جلوہ گر ہو اور اس طرح وہ نائب حق کے ظہور کا استحقاق پیدا کر لیتی ہے ۔

زمین پر اللہ کی حکومت کے معنی ہیں کہ اس پر ایک ایسی شورائی جماعت ہو جس کے ارکان و افراد باہم یک جان ہوں اور اس جماعت کا ایک فرد سربراہ ہو جس کو نائب حق اور انسان کامل کہا جاسکے ۔ یہ انسان کامل مرتبۂ کمال کی ان بلندیوں تک پہنچ جائے جن سے بالاتر مرتبے کا تصور بھی نہ کیا جا سکے ،، (عبدالوہاب عزام : ,, محمد اقبال ،، - ص ۹۰) ۔

قابل غور بات یہ ہے کہ اقبال کا ,, نائب حق ،، محی الدین ابن عربی اور غالی صوفیا کے انسان کامل سے مختلف ہے، اس لئے کہ یہ لوگ اقبال کی نظر میں علم برداران سکون و سکر اور منکران خودی ہیں اور ان کے نزدیک انسان کامل وہ ہے جس نے اپنی ذات کو خدا کی ذات میں فنا کردیا ہو اور حلول کے اس درجہ تک پہنچ گیا ہو جس کا ذکر شہید صوفیا حلاج نے اپنے اس شعر میں کیا ہے۔

انا من اھوی ومن اھوی انا نحن روحان و حللنا بدنا

(میں وہ ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں وہ میں ہوں ۔ ہم دو روحیں ہیں جو ایک بدن میں حلول کرگئی ہیں)۔

اور اس کے مشہور نعرہ انا الحق اور اس کے اس قول ”لیس فی ثوبی الا اللہ“ (میرے لباس میں اللہ ہی تو ہے) میں بھی اس درجہ حلول کا ذکر ہے ۔ با یزید بسطامی نے حالت جذب میں کہا تھا: سبحانی ما اعظم شانی (پاک ہے میری ذات ، کتنی بڑی ہے میری شان) ۔ اقبال نے نظریہ فنائے ذات یعنی عقیدہ وحدت الوجود کی تردید و تغلیط کی ہے اور شخصیت کے استحکام کی دعوت دی ہے ۔

خودی سے اقبال کی مراد خود پرستی و خود بینی نہیں کیونکہ بقول اقبال خودی صرف جماعت ہی میں تربیت پاتی ہے، نمایاں ہوتی ہے اور کمال کو پہنچتی ہے اور یوں فرد اور اس کی جماعت کا ربط واضح و محقق ہے ۔ چنانچہ اقبال مثنوی رموز بے خودی میں کہتا ہے :

فرد تا اندر جماعت گم شود قطرہ وسعت طلب قلزم شود
مایہ دار سیرت دیرینہ او رفتہ و دیرینہ را آئینہ او
وصل استقبال و ماضی ذات او چوں ابد لا انتہا اوقات او
در دلش ذوق نمو از ملت است احتساب کار او از ملت است
پیکرش از قوم وہم جانش ز قوم ظاہرش از قوم و پنہانش ز قوم

جب جماعت غافل ہوجاتی ہے اس میں عزیمت کند ہوجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس میں ایک ہادی مبعوث فرماتا ہے۔اقبال اس ہادی کے اوصاف یوں بیان کرتا ہے :

ساز پردازے کہ از آوازہ خاک را بخشد حیات تازہ
زندہ از یک دم دو صد پیکر کند محفلے رنگین ز یک ساغر کند
دیدہ او می کشد لب جان دمد تا دوئی میرد یکے پیدا شود
از تف او ملتے مثل سپند بر جہد شور افگن و ہنگامہ بند
یک شرر می افگند اندر دلش شعلہ در گیر می گردد گلش

اقبال انسان کامل کو خوش آمدید کہتا ہے :

شورش اقوام را خاموش کن نغمہ خود را بہشت گوش کن
خیز و قانون اخوت ساز دہ جام صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایام صلح جنگ جویان را بدہ پیغام صلح
نوع انسان مزرع تو حاصلی کاروان زندگی را منزلی
ریخت از جور خزاں برگ شجر چوں بہاران بر ریاض ما گذر

کہیں وہ انسان کامل خود اقبال تو نہیں ہے؟ ہاں، یہ انسان کامل اور ہادی آتا ہے اور اپنی قوم کے قلوب اوہام و شکوک سے آزاد کراتا ہے اور ان میں عزیمت کی روح پھونکتا ہے ، ان کے طوق اتار پھینکتا ہے اور ان کی جانوں کو اللہ کے لئے آزاد کراتا ہے ۔

اقبال کا ''نائب حق'' ہمیں نیطشے کے انسان کامل کی یاد دلاتا ہے۔ نیطشے نے اس انسان کامل اور اس کی امت کاملہ کا ذکر اپنی کتاب '' زرتشت کہتا ہے'' میں کیا ہے۔ اقبال بھی اس المانوی فلسفی سے اپنی اثر پذیری کو چھپاتا نہیں ، لیکن مقدمہ' اسرار خودی میں اس کی دہریت کو ہدف تنقید بناتا ہے۔ '' نیطشے کو اس مثالی قوم کے ظہور کی ضرورت محسوس ہوئی لیکن اس کی دہریت اور اقتدار کی ہوس نے اس کے فلسفے کو مسخ کر ڈالا ''۔

جب انسان کا ارادہ ہو کہ زندگی پر خوب خوب اثر انداز ہو اور فطرت پر اقتدار کامل حاصل کرے اور کوئی کارنامہ انجام دے تو اقبال کے نزدیک اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ سب سے پہلے اپنے میں تبدیلی پیدا کرے اور اپنی خودی کو بلند کرے ۔ اس بنیاد پر حقیقی فنکار وہ ہے جو تقلید سے گریز کرے اور اللہ کے اخلاق سے متصف ہو جائے ۔ اب دیکھئے اقبال جو خود انسان کامل اور تخلیقی فنکار کی علامت ہے '' پیام مشرق '' میں اللہ کے سامنے کھڑا ہوکر اور اسے مخاطب کرکے بتاتا ہے جب اسے خلیفہ بنایا گیا تو اس نے زمین پر کیا کیا کیا؟

تو شب آفریدی ، چراغ آفریدم	سفال آفریدی ، ایاغ آفریدم
بیابان وکہسار و راغ آفریدی	خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم که از سنگ آئینه سازم	من آنم که از زهر نوشینه سازم

اقبال کے لئے اس کے تعمیری اور حرکی فلسفے' اس کی پاکیزہ صوفیانہ روح اور اس کی زندگی دوستی کی بناء پر یہ سہل ہوگیا کہ وہ مشرق و مغربی اقدار میں بہترین رابطہ پیدا کرے اس لئے کہ اقبال مغربی ثقافت کے سر چشمے سے بھی سیراب ہوا تھا اور اس نے برگساں کے حرکی فلسفہ کو قبول کیا تھا اور نیطشے اور گوئٹے وغیرہ جیسے کئی فلاسفہ سے متاثر ہوا تھا۔ اس نے اسلامی فکر و حیات کی تاریخ کو خوب سمجھا تھا اور اس بحر بیکراں سے اس نے ایک مستحکم نظام فلسفہ تیار کیا تھا جو اس کا اپنا نظام اور ایک نیا مکتب فکر تھا۔

اقبال ایک پیش بین شاعر تھے ۔ انہوں نے مسلمانان ہند کو ایک روشن مستقبل کی خبر اور نئی سحر کا مژدہ سنایا تھا ، چنانچہ انہوں نے اپنے اصلاحی پیغام کا نغمہ الاپا اور اپنے اشعار میں بار بار یہ بتایا کہ میں ایک آفتاب تازہ ہوں جو کائنات پر طلوع ہوا ہے اور جو نور و ھدایت پھیلائے گا۔ آئیے میرے ساتھ گنگنائیے :

در جهان خورشید نو زائیده ام	رسم و آئین فلک نادیده ام
رم ندیده انجم از تابم هنوز	هست نا آشفته سیمابم هنوز
بامم ازخاور رسیدوشب شکست	شبنم نو بر گل عالم نشست
انتظار صبح خیزان می کشم	اے خوشا زرتشتیان آتشم

واقعہ یہ ہے کہ وہ صبح نو تھی جو مسلمانان ہند کی شب ہائے تیرہ و تار میں ضونشاں ہوئی تھی ۔ اس نے صعوبت سفر برداشت کی اور مسلمانوں کے دلوں میں فرنگی اقتدار کے خلاف شعلہ' حریت فروزاں کیا اور ان کے دلوں میں

ایک اسلامی حکومت کی تڑپ پیدا کردی۔ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں صدر مسلم لیگ محمد علی جناح کو لکھا تھا ''موجودہ حالات میں بہتری کی واحد شکل یہ ہے کہ نسلی، دینی اور لسانی بنیادوں پر ہندوستان کو تقسیم کر دیا جائے''۔

لیکن یہ پیشین گوئی کرنے والا شاعر قیام پاکستان سے ۹ سال قبل چل بسا اور موت نے اسے یہ موقع نہ دیا کہ اپنی بشارت کو پورا ہوتے دیکھ کر خوش ہوتا۔

میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ وہ الہامی شاعر تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی چشم باطن سے اس چیز کو دیکھ لیا تھا جو پردۂ روزگار پر موجود ہے مگر چشم ظاہر سے مخفی ہے۔ ہاں اقبال نے ایک آزاد مسلم پاکستانی قوم کو اس کے ظہور سے کئی سال پہلے دیکھ لیا تھا اور سرشار ہو کر نغمہ سرا ہوا تھا:

من کہ ایں شب را چو مہ آراستم — گرد پائے ملت بیضا ستم
ملتے در باغ و راغ آوازہ اش — آتش دلہا سرود تازہ اش
ذرہ کشت و آفتاب انبار کرد — خرمن از صد رومی و عطار کرد

یہ چند اشارے تھے اقبال کے حرکی فلسفے اور ان کے کلام کے متعلق۔ یہاں میں نے ان کے پورے مسلک کے احاطہ کی کوشش نہیں کی اور نہ مجھے اس کا دعویٰ ہے۔ بہر حال ان اشاروں سے اس ملی فلسفی اور شاعر پاکستان کی ندرت ظاہر ہو گئی ہوگی جو انسان کے ارتقا اور زندگی پر یقین رکھتا تھا اور جو عہد زوال و جمود کے ان بعض مسلمان مفکرین کے اس نظریہ کا مخالف تھا کہ اسلام ''غریب'' آیا تھا اور عن قریب پھر ''غریب'' ہی ہو جائے گا کیونکہ اس طرح ان مفکرین نے انسان کے خوب سے خوب تر کی طرف ارتقا کو روک دیا تھا اور فکر کو جامد اور عقیدے کو سنگ بستہ کر دیا تھا۔ مزید برآں اقبال عصر نو کے مفکرین و مصلحین سے اس باب میں ممتاز تھا کہ اس نے اپنی اصلاحی دعوت ایک نظام فلسفہ پر رکھی۔ یہی ان کا راز ندرت اورما بہ الامتیاز وصف ہے۔ دوسرے مصلحین عصر کی طرح اقبال نے بھی اسلام کے دفاع کا موقف اختیار کیا مگر یہ دفاع ایک ایسا شخص کر رہا تھا جو ذکی تھا، روح اسلام کا رازداں تھا اور اعتدال پسندانہ صوفیانہ تجربے میں اس نے اپنی زندگی گذاری تھی۔ فلسفی ہونے کے باوجود اس کے لئے یہ سہل و ممکن ہو گیا کہ مختلف نظریات کو ایک باقاعدہ مکتب فکر کے طور پر ترتیب دے۔ سحر کار اور بلند پرواز اقبال امر ہے!

ترجمہ از حکیم محمود احمد برکاتی

المراجع

1) محمد اقبال (تجديد التفكير الديني في الاسلام) ترجمة عباس محمود العقاد ط . القاهرة 1955 .

2) Mohamed Igbal (Reconstruire la Pensee Religieuse de l'Islam) Traduction et Notes de Eva Meyerovitch.
Preface de Louis Massignon. Ed. Librairie d'Amerique et d'Orient. Adrien-Maisonneuve, Paris 1955.

3) محمد اقبال (بيام مشرق) رسالة المشرق — ديوان شعر — ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام . مجلس اقبال — كراشي — باكستان .

4) Mohamed Igbal (Message de l'Orient) Traduction de Eva Meyerovitch et Mohamed Achena. Introduction d'Eva Meyrovitch.

5) الدكتور عبدالوهاب عزام (محمد اقبال — سيرته و فلسفته و شعره . مطبوعات باكستان .

6) H.A.R. GIBB (Les Tendances Modernes de l'Islam) traduction par Bernard Vernier, Paris 1949.

7) Henri Laoust (Le Reformisme Orthodoxe de la Selefia) in Revue des Etudes Islamiques, Paris 1932.

8) Henri Lammens (La Crise interieure de l'Islam) in Etude, pp. 129 - 146, Paris 1926.

9) Roger Le Tourneau (L'Islam Contemporain), Paris 1956.

10) Henri Bergson (L'Evolution Creatrice), P. U. F.

11) Henri Bergson (La Pensee et le mouvant), P. U. F.

12) Luce - Claude Maitre (Un grand humaniste Oriental) in Revue (Orient) n° 13, le trim. 1960.

13) Pierre Meile (Causerie sur Igbal) extrait.

14) Nietzsche (Ainsi Parlait Zarathoustra) Trad. Maurice Betz, Ed. Gallimard, Paris 1947.

15) Andre Guimbretiere (Une dynamique de l'Eau et du Feu) extrait

(16) Eva Meyerovitch (le Poete et le Philosophe) extrait - Publication du Serv.ce de Presse Ambassade du Pakistan a Paris.

17) احمد امین (زعماء الاصلاح) ط . القاهرة 1948 .

18) عباس محمود العقـاد (الاسلام فی القرن العشرین — حاضره و مستقبله) .

19) الشیـخ مصطفی الغلایینی (الاسـلام روح المدنیة) ط . بیروت 1348ھ / 1930 م .

20) معروف الرصافی — سلسلة شعراؤنا . دار صادر بیروت 1960

21) البیر نادر (ابن سینا و النفس البشریة) ط . بیروت 1960

* * *

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

علامه اقبال کا سفر دهلی سنه ۱۱۰۵ء

لندن روانگی کے موقعه پر

جب اقبال اعلیٰ تعلیم کے لئے عازم یورپ هوئے تو پہلے دهلی پہنچے حضرت شیخ المشائخ نظام الدین اولیاء رہ کے مزار اقدس پر حاضری دی۔ مرزا غالب کی قبر پر فاتحه پڑھی ۔ دهلی سے بمبئی پہنچے اور بمبئی سے لندن کی راہ لی ۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار کی حاضری کی دلچسپ روداد خواجه حسن نظامی نے اخبار '' وکیل '' امرتسر میں '' ہمارا پردیسی '' کے عنوان سے شائع کرائی جس کو مولوی انشاء اللہ ایڈیٹر '' وطن '' لاهور نے نقل کیا ھے ۔ حضوت علامه کی اسی حاضری کے اپنے تاثرات کو ملا واحدی نے '' پرانی یادیں '' کے عنوان سے ''منادی'' دهلی میں شائع کیا ھے ۔ خوش قسمتی سے همیں یه دونوں نوادر اور اس سلسله کی ایک آدھ اور تحریر مل گئی ھے ۔ ان تحریروں کو یہاں پیش کیا جاتا ھے ۔

علامه اقبال کی لندن روانگی کی اطلاع اڈیٹر '' وطن '' نے مندرجه ذیل الفاظ میں شائع کی ۔

'' شیخ محمد اقبال صاحب ایم ۔ اے انگریزی علم ادب کی تکمیل کے لئے تین سال کے واسطے یکم ستمبر کو لاهور سے انگلستان کو روانه هوگئے ۔ دعا ھے که خداوند کریم ان کو بخیریت و کامیابی واپس لائے ۔ ''

اس کے بعد خواجه حسن نظامی کی روداد ملاحظه فرمائیے جس کو ایڈیٹر '' وطن '' لاهور نے وکیل امرتسر سے نقل کیا ھے ۔ '' ہمارا پردیسی '' کے عنوان سے حسن نظامی همعصر ''وکیل'' کو لکھتے ہیں :

'' هونہار لائق و فائق هندوستانی شیخ محمد اقبال ایم ۔ اے ۳۔ ستمبر کو لندن سدھارا ۔ خدا اُسے بامراد واپس لائے اور غریب هندوستان کو اس کی ذات سے فائدہ حاصل کرنے کا موقعه ملے [۱] ۔

۱۲ ستمبر کو صبح ٦ بجے دهلی اسٹیشن پر هندی اقبال کا خیر مقدم کیا گیا ۔ یه درویش بھی اپنے همراز مسافر کے استقبال کے لئے حاضر تھا ۔ چوں که دهلی میں محض حضرت محبوب الٰہی کے مزار کی زیارت کے لئے قیام کیا گیا تھا اس لئے کچھ دیر اپنے محب خاص مولوی نذر محمد ۔ بی ۔ اے اسسٹنٹ انسپکٹر مدارس حلقه دهلی کے مکان پر توقف کرکے درگاہ شریف کی جانب روانه ہو گئے۔ اگرچه کھانے کا وقت آگیا تھا اور مولوی نذر محمد صاحب کی آرزو تھی که یه قافله شکم سیری کے بعد کوچ کرے مگر اقبال نے لنگر محبوب کی سوکھی روٹیوں کو مکلف طعام پر ترجیح دی ۔ اور کوچ کا سامان کردیا ۔

---

۱ - وطن لاهور مجریه ۸- ستمبر ۱۹۰۵ء بروز جمعه مطابق ۷- رجب ۱۳۲۳ھ موافق ۲۴ - بھادوں سمبت ۱۹۶۲ جلد نمبر ۵ شماره نمبر ۳۵ ص ۸ - کالم ۱ ۔

الغرض رمز شناس حقیقت، میر نیرنگ ساکن انبالہ، شیخ محمد اکرام نائب ایڈیٹر مخزن لاہور، مولوی نذر محمد، منشی نورالدین ڈرائنگ ماسٹر نارمل اسکول دھلی، حسن نظامی، اقبال وغیرہ کی جماعت دربار سلطانی میں حاضر ہوئی ۔ ہم سب لوگ تو زیارت کرکے روضہ مبارک کے باہر آگئے اور اقبال نے عین مزار شریف کے متصل کچھ دیر مراقبہ کیا اور اپنی نئی نظم '' خاموشی کی صدائیں '' پیشکش کی ۔ اس کے بعد روضہ مقدس کے سرہانے لوگوں کے حلقہ میں بلند آواز اور اقبالی لحن میں اس نظم کو دوبارہ سنایا ۔ اس وقت سامعین پر ایک خاص کیفیت طاری تھی ۔ یہ نظم اقبال کی تمام نظموں میں ممتاز اور مخصوص سمجھی جانے کے قابل ہے ۔ اس کا ایک حصہ حضرت محبوب الہی کی منقبت میں تھا ، اور ایک حصہ میں اپنے سفر کی غرض و غایت بیان کی تھی ۔ اور یہ بھی ظاہر کیا تھا کہ وہ آئندہ کس قسم کی زندگی اختیار کرنا چاہتے ہیں ۔ یہ نظم غالباً اکتوبر کے مہینے میں مخزن کے ذریعہ سے شائع ہوگی ۔ (مخزن لاہور سے نکلتا ہے اور ہندوستان میں اردو زبان کا سب سے عمدہ ماہواری رسالہ تسلیم کیا جاتا ہے) ۔ میرے خیال میں یہ نظم اس قابل ہے کہ ہندوستان کا ہر اردو خواں باشندہ اس کو پڑھے اور نتائج پر غور کرے ۔

زیارت سے فارغ ہوکر وہ خشک روٹی جو توشہ خانہ حضرت محبوب الہی کی جانب سے فقراء اور درویشوں کو دی جاتی ہے ان سب گریجویٹ درویشوں نے خوشی خوشی مزے سے کھائی ۔ پھر روحانی شراب یعنی سماع کا دور چلتا رہا اور ولایت خاں قوال نے خوب رنگ جمایا ۔ اس قوال کو بھی حضرت محبوب الہی سے خاص واسطہ ہے ۔ کیونکہ یہ حضرت صامتی کی اولاد میں ہے جو حضرت محبوب الہی کے خاص اور پسندیدہ قوال تھے ۔ اب ان کی اولاد میں صرف ایک ہی گھر باقی رہ گیا ہے ۔

قصہ مختصر چند ساعت کی چہل پہل کے بعد رخصت اور وداع کی تیاریاں ہونے لگیں ۔ چلتے چلتے مرزا غالب کے مزار پر بھی گزر ہوگیا اور ایک ایسا نظارہ دیکھا ، جو وفات غالب سے لے کر آج تک کسی نے نہ دیکھا ہوگا ۔ جب ہم قبرستان کے احاطہ میں داخل ہوئے سورج ڈھل چکا تھا ۔ شاید ایک بجا ہوگا ۔ دھوپ میں ناقابل برداشت تیزی تھی ۔ اول چند مغل امرا کی قبروں کو پامال کرنا پڑا ، جو مرقد غالب کے رستہ میں حائل تھیں ۔ اس کے بعد ہم خاک کے اس ڈھیر پر پہنچ گئے جس کے نیچے گنج معانی دفن ہے ۔ مرزا غالب کا آدھا چبوترہ مٹی میں پوشیدہ تھا ۔ ہم اسی رخ ایک کچی دیوار کا تکیہ لگا کر بیٹھ گئے ۔ یہ چھوٹی سی دیوار غالب کے دائیں پہلو میں اداس اور چپ چاپ کھڑی تھی ۔ اس نے باوجود بے سرو سامانی ہم پر سایہ ڈالا اور سونے والے غالب کی طرف سے میزبانی کی ' نیرنگ و اقبال پر اس سین کا اتنا اثر تھا کہ افسردگی کے عالم میں خاموش سر جھکائے بیٹھے تھے ویسی ہی ' اکرام ، نذر محمد ، نورالدین ، حسن نظامی کی حالت تھی اور مزار کے گرد حلقہ بنائے بیٹھے تھے ۔ یکایک ولایت کی سریلی اور مہین آواز میں غالب کی

روح بولنے لگی ۔ جس وقت ولایت نے غالب کا یہ شعر پڑھا :

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اٹھیے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

سب پر از خود رفتگی کی کیفیت طاری ہوگئی۔ خاص کر اقبال جھوم جھوم کر شعر کی تکرار کرتے تھے ۔ اس پر عسرت و پر حسرت سین کا بہت جلد خاتمہ ہوگیا اور ہم غالب کو اکیلا چھوڑ کر چلے آئے ۔ شب مولوی نذر محمد بی ۔ اے کے مکان پر بسر ہوئی ۔ جو نہایت خلیق و متواضع آدمی ہیں۔ صبح ٦ بجے بمبئی میل میں ہمارا پردیسی تین برس کے لئے ہم سے چھٹ گیا ۔'' ۱

اب حضرت ملا واحدی کے تاثرات ملاحظہ کیجئے:

سنہ ۱۹۰۵ء کا ایک یادگار دن

جب اقبال حضرت سلطان المشائخ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اٹھیے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

مرزا غالب یہ کس کی سرمستیوں کا ذکر کر رہے ہیں ۔ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کس پر چھائی تھیں اور پھر کس کا نشہ اترا تھا ۔ کس کی جوانی ڈھلی تھی اور کس کا لطف حیات گیا تھا ۔ ان کا اپنا ذکر ہو ، یا کسی اور کا، ذرا غور تو کیجئے ۔ جس کا بھی ذکر ہے وہ آج لذت خواب سحر ہی سے نہیں ۔ لذت خواب زندگی سے بھی محروم ہے ۔ مرزا کو لذت خواب سحر جانے کا ملال تھا وہاں لذت خواب زندگی بھی نہیں رہی ۔

ڈیڑھ سو برس قبل بھی سب کچھ ہوتا ہوگا جو آج کل ہوتا ہے اور ہمیشہ سے ہوتا ہے ۔ لیکن بقول میر نیرنگ' زمانے کی قینچی اس طرح چلتی ہے کہ کترنیں تک کہیں پڑی نہیں چھوڑتی ۔ پرانی باتیں جانے دیجئے ۔ کل کی بات سنئے ۔ میرے سامنے کی بات ہے لیکن یہ بھی داستان پارینہ ہے ۔ اقبال ابھی شیخ محمد اقبال ایم ۔ اے ہیں اور بیرسٹری کی تعلیم اور فلسفے کی تکمیل کے لئے یورپ روانہ ہو رہے ہیں ۔ ویسے اقبال کا نام اور کلام گھر گھر میں گونج رہا ہے ۔ ان کی نظمیں ملک کے متقدر رسالوں میں چھپتی ہیں اور داخل نصاب ہیں ۔ ان کا یہ شعر بچے بچے کی زبان پر ہے ۔

آتا ہے یاد مجھ کو گذرا ہوا زمانہ
وہ جھاڑیاں چمن کی ، وہ میرا آشیانہ

ادبی اور علمی دنیا میں لاہور کے تین نوجوانوں کے متعلق چرچہ تھا کہ پنجاب کو چار چاند لگائیں گے ۔ ایک شیخ محمد اقبال، دوسرے شیخ عبدالقادر اور تیسرے ظفر علی خاں ۔ اقبال سر فہرست تھے ۔ اب طبل اقبال بجنے کا دور آتا ہے ۔ اب وہ بیرسٹری پاس کرنے اور فلسفے کا ڈاکٹر بننے یورپ جارہے ہیں۔

۱۔ وطن لاہور یوم ۲۲ دسمبر سنہ ۱۹۰۵ء مطابق ۲۳ رجب المرجب سنہ ۱۳۲۳ھ جلد ۵ نمبر ۳۷

لیکن یورپ جانے سے پہلے حضرت سلطان المشائخ، محبوب الٰہی، خواجہ نظام الدین اولیاء کے مزار پر انوار پر حاضری دینی اور دعا لینی ضروری ہے۔

شیخ محمد اکرام، معاون مدیر مخزن لاہور ساتھ ہیں۔ راستے میں انبالے سے میر نیرنگ مشائعت کرتے ہیں اور دلی میں منشی نذر محمد، انسپکٹر مدارس اور خواجہ حسن نظامی ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں۔ منشی نذر محمد کا مکان ریلوے اسٹیشن کے قریب ہے۔ تھوڑی دیر ان کے ہاں آرام کیا جاتا ہے۔ پھر پوری پارٹی حضرت سلطان المشائخ کی درگاہ آتی ہے۔ اقبال کی خواہش کی مطابق سب گنبد کے دروازے کے پاس رک جاتے ہیں۔ اقبال تنہا گنبد میں داخل ہوتے ہیں اور مزار کے سرہانے بیٹھ کر مندرجہ ذیل نظم پڑھتے ہیں:۔

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا
بڑی جناب تیری، فیض عام ہے تیرا

تیرے وجود سے روشن ہے راہ منزل شوق
دیار عشق کا مصحف کلام ہے تیرا

نہاں ہے تیری محبت میں رنگ محبوبی
بڑی ہے شان، بڑا احترام ہے تیرا

ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم
نظام مہر کی صورت نظام ہے تیرا

کرم کرم کہ غریب الدیار ہے اقبال
مرید پیر نجف ہے غلام ہے تیرا

اگر سیاہ دلم، داغ لالہ زار توام
دگر کشادہ جبینم گل بہار توام

کیا ہے تیرے مقدر نے مدح خواں مجھ کو
مجھے ہزار مبارک، مری زبان مجھ کو

بھلا ہو دونوں جہاں میں حسن نظامی کا
ملا ہے جس کی بدولت یہ آستاں مجھ کو

مرے سفینے کو تو نے کنارہ بوس کیا
اماں نہ دیتا تھا جب بحر بیکراں مجھ کو

فلک نشیں صفت مہر ہوں زمانے میں
تری دعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو

رہوں میں خادم خلق خدا، جیوں جب تک
نہیں ہے آرزوئے عمر جاوداں مجھ کو

قسم ہے اپنے دل درد مند کی آقا
تری ثنا کے لئے حق نے دی زباں مجھ کو

شگفتہ ہو کہ، کلی دل کی پھول ہوجائے
یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

تنہائی میں کیا کیفیت رہی ہوگی، اس کی خبر تو اقبال کو تھی یا اللہ کو،

باهر آکر درگاہ کے صحن میں مرزا کی طرف منہ کرکے نظم دوبارہ سنائی گئی تو آواز کے درد اور لہجے کی رقت سے تمام احباب اور دوسرے سامعین بے حد متاثر ہوئے اور بے اختیار آمین و آفرین پکار اٹھے ۔ عجب عالم محویت تھا ۔ جو اس دن وہاں موجود تھا وہی اس کا تصور کرسکتا ہے ۔

درگاہ سے خواجہ حسن نظامی کے مکان گئے ۔ کھانا کھایا ۔ ولایت خاں مرحوم، دلی کا مشہور قوال' جس کی ابھی ابتداء تھی مگر نو عمری ہی میں خوش گلو اور طبیعت دار تھا' گاتا رہا اور وقت گذرتا رہا ۔ اس کے بعد شہر واپس ہوئے ۔ واپسی میں پارٹی مرزا غالب کی قبر پر ٹھیری ۔ میر نیرنگ قبر کی لوح کو پکڑے بیٹھے تھے۔ اقبال دائیں جانب عالم محویت میں تشریف فرما تھے ۔ ستمبر کا مہینہ تھا' ہوا بند تھی اور دھوپ بڑی تیز ، لیکن کسی کو گرمی کا احساس نہ تھا ۔ ولایت بولا '' حضور! اجازت ہو تو مرزا غالب کی غزل پیش کروں ۔'' سرود بہ مستاں یاد دھانیدن' یہاں کسے عذر تھا۔ چنانچہ اس نے کہنا شروع کیا :۔

دونوں کو اک ادا میں رضامند کرگئی　　　دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی

غزل کے ان دو شعروں نے حاضرین میں ہلچل پیدا کردی - دیکھئے کس قدر بر محل تھے ۔

اڑتی پھرے ہے خاک مری کوئے یار میں
بارے اب اے ہوا ، ہوس بال و پر گئی
وہ بادۂ شبانہ کی سر مستیاں کہاں
اٹھیے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

ولایت نے غزل ختم کی اور پارٹی ہوش بجا کرکے چلنے کے لئے اٹھی۔ اقبال نے جوش عقیدت میں غالب کی لوح مزار کو بوسہ دیا اور شہر کا راستہ لیا ۔ آہ ' اقبال اور اقبال کی صحبتیں بھی آج افسانہ ہیں اور ان افسانوں کو بیان کرنے والے خود عنقریب افسانہ ہوا چاہتے ہیں ۔ [۱]

اقبال کے لندن پہنچنے کے بعد روداد سفر پر مشتمل ان کا ایک طویل خط '' وطن '' [۲] لاھور میں شائع ہوا ۔ اس خط کو منشی محمد دین فوق' ایڈیٹر ''کشمیر میگزین'' لاھور نے کشمیری میگزین میں نقل کیا اور علامہ اقبال سے ان کے '' رشحات قلم '' کی درخواست کی جس کا جواب علامہ نے ایک خط کی صورت میں مرحمت فرمایا' فوق مرحوم نے علامہ اقبال کا وہ خط (بصورت اقتباس) ایک تمہید کے ساتھ کشمیری میگزین میں شائع کردیا جو درج ذیل ہے ۔

''فخر قوم شیخ محمد اقبال صاحب ایم ۔ اے''

'' کشمیری میگزین کے پہلے نمبر بابت ماہ جنوری سنہ ۱۹۰۶ء میں '' ولایتی چھٹی '' کے عنوان سے محبی و مشفقی پروفیسر محمد اقبال صاحب کا

۱۔ ماھنامہ '' منادی '' دھلی' جلد ۳۹ شمارہ ۲ ۔

۲۔ ھفتہ وار '' وطن '' لاھور مراد ہے - یہ خط ھفتہ وار '' چٹان '' لاھور میں شائع ہو چکا ہے -

ایک مضمون ایک '' لوکل صحیفہ[1] '' سے اقتباساً درج کیا گیا تھا بعض حضرات نے اعتراض کیا کہ شیخ صاحب کے مضامین دیگر اخباروں سے نقل نہ کئے جایا کریں بلکہ ان کو توجہ دلائی جائے کہ وہ براہ راست اپنے قومی میگزین کو بھی یاد فرمایا کریں ۔ بعض اصحاب نے تو یہاں تک اشتیاق ظاہر کیا کہ میگزین کا ایک پرچہ بھی ان کی نظم یا نثر سے خالی نہ رہنا چاہئے ۔ ادھر تو مشتاقان کلام اقبال کو یہ لکھا گیا کہ وہ ولایت میں بغرض مضمون نگاری نہیں بلکہ بغرض تعلیم گئے ہیں اور وہ تعلیم میں وہاں اس قدر مصروف ہیں کہ ان پر فرمائشی نظم و نثر کا بوجھ ڈالنا نامناسب معلوم ہوتا ہے ادھر شیخ صاحب کی خدمت میں گذارش کی گئی کہ قوم کا بھی کچھ حق ہے ۔ اگر کچھ وقت بچا کرے تو قومی مخزن (میگزین) کو بھی یاد فرمایا کیجئے ۔ اس عریضہ کا جو جواب درج ذیل ہے :

''ڈیر فوق—آپ کا خط ملا۔ الحمد للہ کہ آپ خیریت سے ہیں ۔ مجھے یہ خیال تھا کہ جاتی دفعہ آپ سے ملاقات نہ ہوسکی ۔ افسوس ہے مجھے اس موقعہ پر فرصت کم تھی ورنہ کہیں نہ کہیں آپ سے ملنے کو آجاتا ۔ اچھا ہوا کہ آپ نے وہ پرچہ (کشمیری میگزین اپنی ذمہ داری پر چلانا شروع کیا ۔ مجھے سخت افسوس ہے کہ یہاں کے مشاغل سے مطلق فرصت نہیں ملتی ایسے حالات میں مضامین لکھنے کی کہاں سوجھتی ہے البتہ شعر ہے جو کبھی کبھی خود بخود ہوجاتا ہے سو شیخ عبدالقادر (ایڈیٹر مخزن) لے جاتے ہیں ۔ ان سے انکار نہیں ہوسکتا ، آپ سے بھی انکار نہیں اگر کچھ ہوگیا تو حاضر ہوگا ۔

والسلام

محمد اقبال

ٹرینٹی کالج، کیمرج ، انگلینڈ '' [2]

محمد ایوب قادری

۱۔ ہفتہ وار '' وطن '' لاہور مراد ہے ۔

۲۔ کشمیری میگزین (لاہور) بابت ماہ اپریل سنہ ۱۹۰۶ع جلد نمبر ۱ شمارہ ۴ ص ۲۲ ۔

All rights reserved ©2002-2006

زمان و حرکت

اقبال کے فلسفے میں زمان و مکان کا نظریہ خاص اھمیت کا حامل ھے۔ سید سلیمان ندوی کے نام خطوط میں انھوں نے اس مسئلے کی وضاحت کے سلسلے میں بے شمار سوالات کئے۔ اسرار خودی ' رموز بے خودی ' پیام مشرق میں زمانے کے متعلق کافی اشعار موجود ھیں۔ "تشکیل الھیات" میں بھی زمانے کی ماھیت پر بحث کی گئی ھے۔

بر عظیم کے مسلمانوں نے زمان و مکان کے مسائل پر کافی غور کیا ھے۔ اس سلسلے میں خیر آبادی مکتب فکر کے نتائج قابل توجہ ھیں۔ اس مقالہ میں اسی مکتب فکر کی وضاحت پیش نظر ھے۔

زمانہ ان حقائق و اشیاء میں سے ھے جن کا وجود بدیہیات اولیات میں سے ھے۔ عمر وقت دن ھفتہ ماہ و سال کو کون نہیں جانتا اور کون ھے جو ان تغیرات و سوانحات اور حوادث سے محفوظ یا ناواقف ھے جو ہر ساعت ہر لحظہ ہر دم ظہور پذیر ہو کر زمانے کے وجود کو منواتے رہتے ھیں۔ انھیں حقائق و اشیاء اور تغیرات و حوادث کا نام تو زمانہ ھے۔ اگر زمانہ کوئی وھمی و اختراعی چیز ہوتا تو ان اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف کیسے ہو سکتا تھا۔ با ایں ھمہ جو افراد و احزاب اس کو امر موہوم خیال کرتے ھیں یا موجود مان کر بھی اس کی واقعیت و حقیقت کے قائل نہیں ھیں اور اس کو صرف اتنی اھمیت دیتے ھیں کہ اس کو دوسرے واقعات و حوادث کے لئے معیار وقت قرار دے سکیں یا دوسری چیزوں کو اس کی طرف منسوب کر سکیں ان کے متعلق صرف اتنا کہ دینا کافی ھے کہ وہ حقائق سے چشم پوشی کے مرتکب ھیں۔

چون ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

اس باب میں حکمائے خیرآباد کا رجحان حکمائے مشائین کی طرف تھا جن کے بڑے نمائندے فارابی، ابن سینا اور ابن رشد ھیں۔ مشائیہ نے زمانے کی یوں تعریف کی ھے: "متصل غیر قارٌ مقدارٌ للحرکتہ"۔ یعنی کم متصل غیر قار ھے جو حرکت کا مقدار ھے۔ اس کی مزید وضاحت اس طرح کی جا سکتی ھے۔ مثلاً چند حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوئیں اور ساتھ ھی منقطع ہوگئیں۔ ان حرکتوں کی ابتداء اور انتہا کے درمیان ایک وسعت اور پھیلاؤ ھے (جس کو امکان سے تعبیر کیا جاتا ھے) جس میں حرکت بطئیہ نے کم مسافت، تیز حرکت نے طویل مسافت اور بہت تیز نے بہت زیادہ مسافت طے کی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حرکت بطئیہ مسافت طویل یا اطول کو طے کرے یا حرکت سریعہ مسافت اطول کو طے کرے مثلاً موٹر، گھوڑا گاڑی، بیل گاڑی کی حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوئیں اور ساتھ ھی مثلاً گھنٹہ بھر میں منقطع ہوئیں۔ موٹر نے مثلاً درمیانی مسافت دو میل گھوڑا گاڑی نے ایک میل اور بیل گاڑی نے نصف میل مسافت طے کی۔ ان تینوں کی حرکت میں جو عرصہ گذرا اسی کو اتساع (پھیلاؤ) سے تعبیر کیا جاتا ھے۔

یہ ہو نہیں سکتا کہ بیل گاڑی گھنٹہ بھر میں موٹر کی مسافت (بیس میل) یا گھوڑا گاڑی کی مسافت (چار میل) کو طے کرلے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ گھوڑا گاڑی گھنٹہ بھر میں موٹر کی مسافت طے کرے۔ یہ امر نہ تو نفس حرکت ہے اور نہ عین سرعت و بطوء ہے کیونکہ یہ امر واحد ہے اور اس کے ساتھ حرکت متقدرہ جو سرعت و بطوء میں مختلف ہیں (اور جو مسافات متضادہ میں واقع ہیں اور متحرکات متباینہ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں) مل گئی ہیں اور یہ امر ان تمام امکانات کا مغائر ہے۔

اس بیان سے یہ تو ثابت ہوگیا کہ سب متحرکوں کے درمیان ایک امکان (مدت) مشترک ہے اور اسی امکان کو زمانے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ پہلے ظاہر کیا جا چکا کہ زمانہ حرکت کا مقدار ہے اور یہ کہ حرکت نصف چوتھائی اور تہائی پر منقسم ہو جاتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ متکمم (ذی مقدار) کے انقسام سے کم (مقدار) کا انقسام ہوگا۔ بنا بریں معلوم ہوا کہ حرکت کا ثلث زمانہ کے ثلث میں اور حرکت کا ربع زمانے کے ربع میں اور حرکت کا نصف زمانے کے نصف میں واقع ہوتا ہے۔ اس معلوم ہوا کہ حرکت کی تقسیم کے ساتھ زمانے کی تقسیم بھی ہوتی رہتی ہے اور زمانے کے بھی نصف و ثلث و ربع نکلتے رہتے ہیں۔

زمانے کی اس تحلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "حرکت" کی حقیقت کا جائزہ لئے بغیر زمان کی حقیقت کا پتہ نہیں چلایا جا سکتا۔ موخر الذکر کا وجود اول الذکر کے وجود سے اس طرح مربوط ہے کہ دونوں ایک حقیقت واحد کے دو اعتبار معلوم ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم حرکت کی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔

(۲)

کسی شئے کا قوت سے فعل کی طرف آنا دو طرح متصوّر ہے۔ یا تو دفعتاً ہو جیسے پانی کا ہوا ہو جانا۔ اس کا نام کون و فساد یا انقلاب ہے۔ یا تدریج و آہستگی کے ساتھ ہو جیسے ایک جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی سمت چلا۔ ظاہر ہے کہ وہ اس مسافت کو طے کئے بغیر منتہی کو نہیں پہونچ سکتا جو مبدأ اور منتہی کے مابین ہے۔ اس تدریجی حالت کو حرکت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی حرکت میں "لادفعتاً" لازمی خصوصیت ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی ماہیت میں یسیراً یسیراً (آہستہ آہستہ) شامل ہیں۔ فلاسفہ متاخرین کو اس تعریف میں دور کا چکر نظر آگیا اور وہ معترض ہوئے کہ اس میں لادفعتاً سے اگرچہ دفعتاً کی نفی کی گئی ہے تاہم ہمارے لئے اس لا دفعتاً کے اثبات کے لئے دفعتاً کے معنی جان لینا ضروری ہوگیا۔ دفعتاً آن میں ہوا کرتا ہے لہذا اس کے معنی آن کے ہوئے اور آن ہے طرف الزمان اور زمانہ نام ہے مقدار حرکت کا۔ لہذا شئے اپنے آپ پر موقوف ہوگئی۔ صاحب 'مطارحات' نے اس کا جواب یوں دیا کہ حرکت کی یہ اصطلاحی تعریف نظری سہی تاہم اس میں جو الفاظ تدریجاً یسیراً لا دفعتاً استعمال کئے گئے ہیں وہ سب کے سب بدیہات اولیات سے ہیں جن کو ہم حرکت کے جانے پہچانے بغیر سمجھ سکتے

ہیں اور ہمارا تخیل کبھی ان دور دراز وادیوں میں نہیں بھٹکتا کہ دفعتاً کے معنی آن کے ہیں اور آن طرف الزمان ہے اور زمانہ مقدار حرکت ہے۔ اگر طوعاً و کرھاً مان بھی لیا جائے کہ توقف الشی علی نفسہ (شئے کا اپنے آپ پر موقوف ہو جانا) لازم آگیا تو کوئی آفت نہیں آگئی کیونکہ یہ توقف اگر سدراہ ہوا بھی تو وجود کے اعتبار سے ہوگا۔ یہاں مقصد صرف تفہیم و تفہم ہے دور کا کوئی چکر نہیں۔ دور جب ہوتا اگر دفعتاً یا لادفعتاً کا سمجھنا آن و زمان پر موقوف ہوتا۔ ہر شخص دفعتاً اور لادفعتاً کو سمجھ لیتا ہے اور زمان و آن کا بوجتها بھی تصور نہیں ہوتا۔ بہر حال اس اعتراض کی بناء پر متاخرین نے حرکت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے الحرکتہ کمال اول لما ہو بالقوۃ من حیث ہو بالقوۃ یعنی حرکت کمال اول ہے اس چیز کا کہ وہ بالقوہ ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے۔

متاخرین نے حرکت کو کمال اول سے تعبیر کیا ہے کیونکہ فلاسفہ عام طور پر بالفعل متحقق ہوجانے والی چیز کو کمال اور بالقوہ (آئندہ) ہونے والی چیز کو نقصان کہا کرتے ہیں۔ ایک جسم جب تک اپنی جگہ قائم ہے اور حرکت نہیں کرتا اس میں دو نقص موجود ہیں یا یوں سمجھ لیجئے کہ دو قوتیں ودیعت ہیں، ایک حرکت کی اور دوسری منتہا تک پہونچ جانے کی۔ اب حرکت کو کمال اول کہنا بھی چاہئے کہ وہ وصول منتہیٰ سے مقدم اور اس پر سابق ہے۔ منتہی اور مطلوب تک پہونچنے کی راہ ہی یہ ہے کہ پہلے حرکت کرے۔ حرکت سے پہلے ہی اگر مطلوب حاصل ہو جائے اور وہ منتہی تک پہونچ جائے تو حرکت کی ضرورت ہی کیا رہی۔ " من حیث ہو بالقوۃ " (یعنے اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے) کی قید عائد کرنے سے اگر دوسرے کمالات اول ہوں بھی تو وہ خارج ہو گئے کیونکہ وہ کمال اول سہی لیکن اس حیثیت سے نہیں ہوسکتے کہ وہ بالقوہ ہیں۔ (علامہ) فضل حق خیرآبادی نے " ہدیہ سعیدیہ " میں الحق کے عنوان سے بطور تحقیق تمام متقدمین فلاسفہ میں حکمائے مشائیہ کی تعریف کو ترجیح دی ہے، یعنے قوت سے فعل کی جانب آہستہ خرامی کا نام حرکت ہے اور یہ بھی فرمادیا کہ اس تعریف کے اجزاء کھلے ہوئے بدیہیات ہیں، ان کا تصور کسی امر زمانہ وغیرہ جاننے پر موقوف نہیں ہے بلکہ حس بصر سے اس کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ زمانہ اور آن اسباب ضرور ہیں لیکن وجود میں ہیں۔ افہام و تفہیم کے مرحلے میں ان کی مداخلت کا کیا سوال ہے۔

(علامہ) خیر آبادی نے متاخرین کی تعریف میں ایک اور نقص کی جانب بھی اشارہ کیا ہے یعنی یہ کہ ان کی تعریف کے الفاظ میں حرکت کے تصور سے بھی زیادہ گنجلک ہے۔ حالانکہ تعریف کا مقصد کسی شئے کا اجاگر اور روشن کردینا ہوا کرتا ہے نہ کہ تعارف کے دوران ایسے خفی المعنی الفاظ استعمال کرنا کہ جس سے توضیح اور تعریف کا مقصد فوت ہوجائے۔

حرکت کی تعریف کے بعد سکون کا متعارف کرادینا سہل ہے۔ جس چیز میں حرکت کی قابلیت ہو اور جو چیز حرکت کی حالت میں ہو، اس کے حرکت نہ کرنے کا یا حرکت سے رک جانے کا نام سکون ہے۔

(۳)

حرکت خواہ آہستہ آہستہ قوۃ سے فعل کی طرف خروج کا نام ہو یا اس کو کمال اول لما ہو بالقوۃ من حیث ہو بالقوہ کا کمال اول سمجھا جائے اس کو دو حالتوں سے گزرنا پڑتا ہے ۔ پہلی حالت یہ ہے کہ جوں ہی جسم حرکت میں آیا اس نے مبدا کو چھوڑ دیا اور ابھی منتہی تک پہونچا نہیں ۔ اس دوران میں وہ ہر لمحہ ایک ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں نہ پہلے تھا نہ آگے چل کر ہوگا ۔ اگر ایسا نہ سمجھا جائے اور جس لمحہ جہاں ہے اس سے ما قبل اور ما بعد کی جگہ میں اس کو تصور کرلیا جائے تو وہ بجائے متحرک ہونے کے ساکن ہوگا۔ وہ ایک ایسی حالت بسیطہ میں ہے جس کو مبدا اور منتہی کے مابین ہونے سے تعبیر کرسکتے ہیں، جس میں ہر لمحہ اور ہر قدم پر اس کی جگہ بدلتی رہتی ہے جو سابق و لاحق سے مغائر ہوتی ہے ۔ اس حالت بسیطہ کو حرکت توسطیہ کہا جاتا ہے ۔ یہ حرکت بداہتہ خارج میں موجود ہے ۔ جسم مبدا کو چھوڑ کر منتہی پر پہونچنے سے پہلے تک ایسی حالت میں ہوتا ہے جو مبدا اور منتہیٰ میں موجود ہونے سے قطعی مختلف ہوتی ہے اور مبدا اور منتہیٰ کے درمیان ہونے تک ہی رہتی ہے ۔ اب اس حرکت توسطیہ کا دقت نظر سے تجزیہ کیا جائے تو اس میں دو حالتیں محسوس ہوتی ہیں ۔ ایک حالت ترک مبدا سے شروع ہوکر منتہیٰ پہونچنے تک بلا استمرار باقی رہتی ہے۔ اس حالت کو حالت مستمرہ کہا جاتا ہے ۔ دوسری حالت وہ ہوتی ہے کہ آپ حرکت کے دوران جب بھی جسم کی نسبت حدود مسافت کی طرف کریں تو اس میں کوئی یکسانی نہ ہو بلکہ وہ مختلف ہو مثلاً جسم کا اس حد میں ہونا یا اُس حد میں ہونا ۔ یہ حالت سیالہ کہلاتی ہے ۔ گویا حرکت توسطیہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو مستمرہ ہے اور حدود مسافت کی نسبت کے لحاظ سے سیالہ ہے ۔ یہ ساری کیفیت و حالت حرکت توسطیہ سے تعلق رکھتی ہے ۔

دوسرے اس حرکت میں ایک امر متصل بھی صاف صاف محسوس ہوتا ہے جس کا پھیلاؤ مبدا سے منتہیٰ تک ہے اور جو پورا کا پورا مسافت پر منطبق ہو رہا ہے ۔ اور جو مسافت کے انقسام سے منقسم ہوجاتا ہے ۔ اسی طرح مسافت بھی زمانے پر منطبق ہوکر زمانے کے انقسام سے منقسم ہوجاتی ہے اور زمانے کے اجزاء متجمع نہیں ہوسکتے، کیونکہ وہ غیر قار (غیر متجمع الاجزاء) ہے ۔ اس امر متصل کو حرکت قطعیہ کہا جاتا ہے ۔ مگر وہ بذات خود نہیں ہوا کرتی بلکہ حرکت توسطیہ ہی کا ایک پرتو اور عکس ہوتی ہے ۔ اس کو بطور مثال یوں ذہن نشین کیجئے کہ آسمان سے پانی کا ایک قطرہ چلا ۔ وہ فی الحقیقت قطرہ ہے لیکن ایک دھار اور لڑی معلوم دیتا ہے ۔ ایسے ہی آپ سلگتی ہوئی لکڑی کو چکر دیجئے تو وہ شعلہ جوالہ ایک دائرہ تامہ (مکمل دائرہ) معلوم دے گا ۔

حرکت قطعیہ کے ذہنی وجود پر تو سب متفق ہیں البتہ اس کے خارجی وجود میں فلاسفہ کی راہیں مختلف ہوگئی ہیں ۔ ایک گروہ اس کے خارجی وجود

سے انکار کرتا ہے اس بناء پر کہ متحرک جب تک منتہی پر نہ پہونچ جائے پوری حرکت پائی نہیں گئی اور منتہی پر پہونچتے ہی حرکت ختم ہوگئی، لہذا خارج میں اس کے وجود کی کوئی صورت نہیں ہے۔ علامہ فضل حق خیر آبادی فلاسفہ کے دوسرے گروہ سے متفق ہیں جو حرکت قطعیہ کے وجود خارجی کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک منکرین وجود خارجی کی رائے فلاسفہ کے اس طے شدہ فیصلہ سے متصادم ہو جاتی ہے کہ حرکت کا اگر جزو نکلا تو لازماً مسافت میں بھی جزء نکلے گا۔ حالانکہ یہ عام طور پر تسلیم کیا جا چکا ہے کہ مسافت متصل ہے اور بالفعل اجزاء سے مرکب نہیں ہے۔ اگر اس کو اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب مانا جائے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ وہ اجزاء لا یتجزی سے مرکب ہوگی۔ چونکہ اجزاء لا یتجزی ہی باطل ہیں تو ان سے مرکب ہونا بے معنی ہے۔ لہذا حرکت قطعیہ کو خارج میں اس طرح موجود مانا جائے گا کہ وہ پورے زمانہ حرکت میں پائی جارہی ہے۔ اگرچہ کسی خاص آن سے ما قبل یا ما بعد کی آن میں نہ پائی جائے۔ کسی خاص متعین آن میں نہ پائے جانے سے یہ کب لازم ہو جاتا ہے کہ وہ تمام مدت حرکت میں پائی ہی نہ جائے؟

(۴)

حرکت کے چھ لوازم ہیں۔ حرکت کے لئے سب سے پہلے متحرک ہونا چاہئے۔ حرکت عرض ہے جو بذات خود قائم نہیں ہوسکتی۔ وہ محل کے بغیر پائی نہیں جا سکتی لہذا اس کے لئے موضوع (محل) لازمی ہے۔ دوسرے اس کے لئے کوئی علت ہونا چاہئیے، تاکہ اس کے امکان کو بروئے کار لایا جاسکے اور اس کا وقوع ہوسکے۔ تیسرے مسافت اور چلنے کے لئے راستہ درکار ہے جس پر وہ چل سکے۔ چوتھے کوئی مبدأ درکار ہے جس کو متحرک ترک کرے تاکہ حرکت متحقق ہوسکے۔ پانچویں کوئی منتہا اور منزل مطلوب ہونی چاہئیے کہ جس کے بغیر حرکت لا یعنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ چھٹے مقدار حرکت یعنے کچھ وقفہ وقت اور زمانہ بھی درکار ہے۔

اس سلسلے میں اس وہم کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے متحرک ہی محرک بھی ہوسکے۔ اول، اس وجہ سے کہ قابل فاعل نہیں ہوا کرتا۔ دوسرے اس سبب سے کہ اگر جسم بنفس ذاتہ (اپنے آپ) حرکت کی علت ہو تو کائنات میں ساکن جسم کہیں پایا ہی نہ جائے، حالانکہ سکون اجسام بدیہی امر ہے اور مشاہدے میں آتا رہتا ہے۔ جب جسم بذات خود حرکت کی علت نہیں بن سکتا تو بہر حال جسمیہ کے علاوہ خود جسم ہی میں کوئی ایسی چیز ہونی چاہئیے جو حرکت کے لئے علت بن سکے۔ جہاں تک غور و فکر کیا گیا یہ علت سوائے صورت نوعیہ کے اور کوئی نہیں ہوسکتی جو جسمیت نہ ہونے کے باوجود جسم پر طاری اور اس میں ساری ہے۔

مبدأ اور منتہیٰ کے مابین تعلق کی کیفیت یہ ہے کہ کبھی تو وہ دونوں بالذات متحد رہتے ہیں اور کبھی بالذات اور بالعرض متضاد ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً حرکت مستدیرہ تامہ ہو تو جہاں سے اس کا آغاز ہوگا اسی نقطہ پر اختتام ہو

رہے گا اس طرح مبدا' منتہیٰ متحد اور ایک ہوجاتے ہیں - یا مثلاً برودت سے حرارت یا حرارت سے برودت کی طرف حرکت یہ دونوں (حرارت و برودت) مبدا' اور منتہیٰ ہونے کی حیثیت میں تو متضاد ہی ہیں لیکن اس جہت سے بھی متضاد واقع ہوئے ہیں کہ دونوں کے مفاہیم متقابل ہیں، حرارت برودت کی اور برودت حرارت کی متقابل ہے - اس مسئلے کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ تقابل کے تصور اور اس کے اقسام کی تشریح پیش کردی جائے - تقابل کی چار اقسام ہیں:
تقابل تضائف، تقابل تضاد، تقابل عدم ملکه اور تقابل ایجاب و سلب -

تقابل تضائف یہ ہے کہ متقابلیں دونوں وجودی ہوں اور ایک کا تعقل (سمجھنا) دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو -

تقابل تضاد یہ ہے کہ متقابلین دونوں وجودی ہوں اور ایک کا تعقل (سمجھنا) دوسرے کے تعقل پر موقوف نہ ہو -

تقابل عدم ملکه یہ ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی ، دوسرا عدمی ہو اور محل عدمی وجودی کا صالح ہو -

تقابل ایجاب و سلب یہ ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی دوسرا عدمی وجودی کا صالح نہ ہو -

تقابل کی پانچویں قسم یہ بھی ہوسکتی ہے کہ متقابلین دونوں عدمی ہوں- لیکن اس قسم کو نظر انداز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تحقق و وقوع بغایت کم بلکہ اتنا کم ہے کہ گویا عدم الوقوع کے تحت آجاتا ہے -

اب سوال یہ ہے کہ مبدا' اور منتہیٰ کے مابین کونسا تقابل ہے ؟ اس تقابل کی جستجو سے پہلے ہم کو خود مبدا' اور منتہیٰ کی حالت دیکھنی چاہئے - ظاہر ہے کہ مبدا' اور منتہیٰ دونوں وجودی ہیں اور ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف نہیں ہے - اس سے واضح ہوا کہ ان دونوں کے مابین صرف تقابل تضاد ہے - یہاں اس نکتہ کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ کبھی مبدا' اور منتہیٰ کے معروض بالعرض بھی ہوا کرتے ہیں - اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مبدا' اور منتہیٰ کے علاوہ دوسری وجہ سے بالعرض تضاد ہوجاتا ہے - جیسے مرکز سے محیط کی طرف حرکت جس میں صرف اس وجہ سے تضاد ہے کہ کچھ حصہ محیط سے قریب اور کچھ بعید ہے - کبھی صرف اس وجہ سے متضاد ہوتے ہیں کہ مبدا' اور منتہیٰ عارض ہوتے ہیں تو تضاد قریب و بعید ہونے کی وجہ سے ہوجاتا ہے -

(۵)

حرکت بالذات چار مقولوں میں ہوا کرتی ہے - (۱) مقوله این (۲) موقوله وضع (۳) مقوله کم اور (۴) مقوله کیف -

مقوله این کی حرکت بالکل ظاہر ہے - جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتے ہوئے دیکھا جاتا رہتا ہے - این کے معنی ہی یہ ہیں کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہو - حرکت فی‌لاین کو نُقله بھی کہا جاتا ہے - مقوله وضع میں حرکت کا یہ طور ہوتا ہے کہ جسم

ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف متغیر ہو جاتا ہے ۔ وضع کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ایسی ہئیت ہوتی ہے جو شئے کے بعض اجزا کی طرف نسبت کرنے سے یا اس شئے کو خارج کرنے سے حاصل ہوتی ہے ۔

کبھی حرکت ان دونوں مقولات کو جمع کرکے ہوتی ہے ۔ جیسے ایک بیٹھا ہوا انسان کھڑا ہو تو اس سے حرکت اینیہ اور وضعیہ دونوں کا صدور ہوا ۔ حرکت اینی تو یوں ہوئی کہ پہلے اس کا مکان وہ ہوا تھی جو بیٹھے ہونے کی حالت میں اس کو محیط تھی اور اب وہ ہوا اس کا مکان ہے جو بحالت قیام اس کو گھیرے ہوئے ہے ۔ ظاہر ہے کہ وضع میں بھی تبدیلی ہوچکی ہے۔ بیٹھے ہوئے حالت میں پیروں سے اس کو جو قرب تھا وہ اب بحالت قیام بعد سے بدل گیا ۔ مثلاً بیٹھے ہونے کی حالت میں زمین سے جو فاصلہ تھا وہ اب کھڑے ہونے سے بڑھ گیا ۔ یہ بات ملحوظ ہونی چاہئیے کہ حرکت وضعیہ جو حرکت اینیہ کے ساتھ ہوتی ہے وہ جسم کو نہیں بلکہ اجزاء جسم کو ہوا کرتی ہے ۔ دیکھئیے فلک محوی نے حرکت متدیرہ کی تو اس پورے فلک محوی کا مکان فلک حاوی رہا مگر اجزاء فلک محوی کا مکان بدل گیا ۔ کبھی حرکت وضعیہ بغیر حرکت اینیہ کے ہو جایا کرتی ہے ۔ مثلاً فلک اعظم کہ اس کے لئے مکان ہی کہاں ہے کہ اس کے حرکت کرنے سے بدل سکے ۔ لہذا فلک اعظم کی حرکت صرف حرکت وضعیہ ہی ہوا کرتی ہے ۔

مقولہ کم میں جو تجزی ولا تجزی، انقسام و عدم انقسام کو بالذات قبول کرتا ہے حرکت اس نہج پر ہوتی ہے کہ جسم ایک مقدار کو چھوڑ کر دوسری مقدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جیسے تخلخل، تکاثف، نمو، ذبول ۔ تخلخل و تکاثف کی صورت یوں سمجھئے کہ پانی سے بھرا ہوا مٹکا جب منجمد ہو کر برف بن جائے تو وہ بجائے برف سے بھر پور ہونے کے کافی خالی اور مائل بہ تہہ ہو جاتا ہے ۔ اگر مٹی کے برتن میں پانی بھر کر اس کا منہہ بند کر دیا جائے کہ ہوا کسی طرح اس سے نہ نکل سکے تو گرم کرنے سے پانی بڑھ کر برتن کو توڑ دے گا۔ پہلی مثال تکاثف کی ہے دوسری تخلخل کی ۔ تخلخل کے معنی ہیں کہ کسی چیز کا خارجی آمیزش کے بغیر بڑھ جانا ۔ تکاثف سے مراد یہ ہے کہ اندر سے کسی چیز کے گھٹائے بغیر شئے میں کمی آجائے ۔ نمو اور ذبول میں اجزاء اصلیہ تمام اقطار (اطراف) میں طبعی اقتضاء سے بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں ۔ نمو اور ذبول کے ماتحت مقولہ کم میں حرکت ہو سکتی ہے یا نہیں اس باب میں فلاسفہ کی رائیں مختلف ہیں اور وہ اس بحث کو دور تک لے گئے ہیں ۔

مقولہ کیف میں حرکت کی نوعیت معلوم کرنے سے پہلے خود اس سے متعارف ہونا ضروری ہے ۔ مقولہ کیف وہ ہے جس کا تصور کسی غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو اور قسمت ولا قسمت کسی کا خود تقاضا نہ کرے ۔ اس مقولہ کے حرکت کی نوعیت یہ ہے کہ ذات باقی رہتی ہے لیکن کیفیات بدلتی رہتی ہیں ۔ مثلاً ٹھنڈا پانی گرم اور گرم پانی ٹھنڈا ہو جائے یا ترش پھل میٹھا ہو جائے ۔ اس حرکت فی الکیف کو استحالہ بھی کہتے ہیں ۔ ان چاروں

مقولات میں بالذات حرکت ہوتی ہے ۔ باقی مقولات میں سے بعض میں تو ہوتی ہی نہیں اور اگر کسی میں ہوتی ہے تو بالعرض ۔

حرکت کی دو قسمیں ہیں : ذاتی اور عرضی ۔ حرکت ذاتیہ وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ انتقال و استبدال بالذات قائم ہو جیسے پتھر اوپر سے نیچے آئے تو ظاہر ہے کہ استبدال اسی کے ساتھ قائم ہے ۔ حرکت عرضیہ وہ ہے کہ استبدال و انتقال اس کے ساتھ بالذات قائم نہ ہو بلکہ کسی دوسرے میں قائم ہو لیکن کسی تعلق و علاقے کی وجہ سے یہ استبدال اس کی طرف بھی منسوب کر دیا گیا ہو جیسے کشتی نشین انسان ۔ حرکت کشتی میں قائم ہے لیکن چونکہ اس کشتی نشین آدمی کو کشتی میں سوار ہونے کا ایک علاقہ اور تعلق ہے اس لئے حرکت کو اس کی طرف بھی منسوب کر دیا جاتا ہے لیکن کوئی شبہ نہیں کہ اس آدمی کی حرکت ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہے ۔ حرکت ذاتی کا تجزیہ کرنے سے تین حالتیں ظاہر ہوتی ہیں ۔ ایک یہ کہ حرکت دینے والی قوت (قوت متحرکہ) کسی خارجی عمل سے حاصل کی گئی ہو اس کو تو حرکت قسریہ کہتے ہیں ۔ دوسرے یہ کہ قوت محرکہ کسی داخلی امر سے لی گئی ہو ۔ اب دیکھنا ہے کہ جو قوت محرکہ داخلی ہے اگر اس میں قصد اور ارادے کو دخل ہے جیسے کسی جاندار کا چلنا پھرنا تو یہ حرکت ارادیہ اگر داخلی قوت محرکہ میں قصد و ارادے کو دخل نہیں ہے تو یہ حرکت طبعیہ ہے جیسے پتھر کا اوپر سے نیچے آنا ۔ حرکت طبعی میں جسم کی خود طبیعت ہی محرک ہوا کرتی ہے جب کسی قاسر نے پتھر اوپر کی جانب پھینکا تو پتھر نے مجبوراً غیر طبعی حالت (اوپر جانے) کو قاسر کی زبردستی اور اپنی مجبوری کی وجہ سے قبول کر لیا ۔ اوپر جاتے جاتے جوں ہی قاسر کی قوت کا اثر زائل ہوا تو اب فوراً پتھر کی طبیعت اس امر کے لئے محرک ہوگئی کہ وہ اپنے حیّز طبیعی کی جانب واپس لوٹ آئے ۔ جسم کی طبیعت ہمہ وقت اور خواہ مخواہ بیٹھے بٹھائے محرک نہیں ہوا کرتی بلکہ وہ جبھی حرکت میں آتی ہے جب جسم حالت غیر طبعی کی مصیبت میں گرفتار ہو جائے ۔

حرکت طبعیہ کبھی تو ایک ہی وطیرے (طرز و ڈھب) پر ہوتی ہے جیسے پتھر کا نیچے آنا ۔ کبھی مختلف سمتوں اور جہتوں میں بڑھتی اور پھیلتی ہے جیسے درخت کی شاخوں کا مختلف جگہوں اور سمتوں میں بڑھنا اور پھیلنا قسری حرکت میں محرک جو قوت ہوتی ہے وہ امر خارج یعنی متحرک سے کسب کی جاتی ہے اور اس میں ضعف اور شدت ہوا کرتی ہے ۔ فرض کیجئے کسی نے پتھر اوپر کی جانب پھینکا ۔ اس پتھر نے پھینکنے والے سے اوپر چڑھنے والی قوت (قوت منصعرہ) حاصل کی ۔ چونکہ آغاز میں ہوا پتھر کی راہ میں مزاحم تھی اور پتھر کی طبیعت بھی خلاف طبع اوپر جانے سے رکتی تھی اس لئے شروع میں پتھر کی حرکت کم تھی- لیکن پتھر کی رگڑ سے جوں ہی ہوا کا قوام رقیق ہوتا چلا گیا پتھر کی حرکت میں تیزی آتی گئی یہاں تک کہ وہ لمحہ آگیا جب قوت قاسرہ مائل بزوال ہوتے ہوتے بالکل زائل ہوگئی تو پتھر فوراً اپنے

حیز طبعی کی جانب لوٹ آنے کے لئے گر پڑا ۔
ایک سوال یہ پیدا ہوا کہ حرکت قسریہ میں محرک ذات قاصر ہے یا قاصر کی قوت ۔ جواب یہ ہے کہ خود قاصر محرک نہیں ہے بلکہ قوت قاصر محرک ہے ۔ اگر قاصر کو محرک مانا جائے تو نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ جتنے عرصے تک قاصر زندہ و سلامت رہے متحرک مبتلائے حرکت ہی ہے ۔ دوسرا اثر یہ ہونا چاہئے کہ بالفرض اگر متحرک حرکت دیکر فوت ہوجائے یعنی پتھر پھینکتے ہی پھینکنے والے کا دل ساکن ہوجائے تو اسی لمحہ پتھر کی حرکت بند ہوجانی چاہئے حالانکہ یہ دونوں صورتیں واقع نہیں ہوا کرتیں یعنی متحرک کے زندہ رہنے یا مرجانے کا اثر پھینکے ہوئے پتھر پر کچھ بھی نہیں پڑتا ۔
حرکت قسریہ ایک کثیر الوقوع حرکت ہے اور وہ ہر ایک کے ساتھ شریک فی الحرکت ہو جایا کرتی ہے ۔ کبھی قسریہ اینیہ ہوتی ہے جیسے پتھر جو اوپر کی طرف جائے ۔ کبھی کیفیہ ہوتی ہے مثلاً ٹھنڈے پانی کا گرم ہوجانا ۔ کبھی کمیہ ہوتی ہے جیسے حرارت کی وجہ سے پانی کی مقدار بڑھ جائے ۔ کبھی وضعیہ ہوا کرتی ہے جیسے دولاب (رہٹ کا چکر) کا دوران اور اس کی گردش۔ حرکت قسریہ کبھی بالدفع ہوتی ہے مثلاً تیر کا پھیکنا ، کبھی بالجذب ہوجاتی ہے جیسے مقناطیس کے مقابل لوہے کی حرکت ۔ کبھی دفع اور جذب دونوں کو لئے ہوئے ہوتی ہے جیسے گول پتھر کی زمین پر لڑھکتے ہوئے حرکت ۔ کبھی حرکت قسریہ طبعیہ کے متضاد ہوتی ہے جیسے اس پتھر کی حرکت جو زمین سے اچھالا گیا ہو ۔ کبھی حرکت طبعیت سے تو خارج ہوتی ہے مگر متضاد نہیں ہوتی جیسے زمین پر لڑھکا دیئے جانے والے پتھر کی حرکت ۔ کبھی حرکت قسریہ حرکت طبعی کے ساتھ ہوتی ہے مثلاً اس پتھر کی حرکت جو اوپر سے نیچے پھینکا گیا ہو ۔ اس حرکت میں مبدأ دو ہیں مگر قوت ایک ۔ یعنی قوت قسریہ اور قوت طبعیہ دونوں کے اجتماع سے اس حرکت کا صدور ہوا۔ کبھی حرکت قسریہ حرکت عرضیہ کے ساتھ بھی ہو جایا کرتی ہے ۔
اب حرکت ارادیہ کی تفصیلات ملاحظہ کیجئے ۔ اس حرکت ارادی کا محرک نفس شاعرہ ہوا کرتا ہے ۔ یہ حرکت کبھی تو ایک ہی وطیرے پر ہوتی ہے جیسے افلاک کی حرکت کہ جس کے ارادی ہونے کے فلاسفہ قائل ہیں۔ اور کبھی مختلف طور طریق پر ہوتی ہے۔ مثلاً انسان و حیوان کی حرکات ادھر ادھر ، دائیں بائیں الٹی سیدھی آڑھی ترچھی ہوتی رہتی ہیں ۔ کبھی حرکت قسریہ کا محرک طبعیت اور قاصر دونوں کے مجموعہ سے مرکب ہوتا ہے اور اس سے حرکت ظہور میں آتی ہے ۔ کبھی حرکت ارادیہ کا محرک ارادہ اور طبعیہ دونوں ملکر ہوتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنے قصد اور ارادے سے نیچے گرا ۔ ظاہر ہے کہ اس کی یہ حرکت ارادی ہے اور طبعی بھی ہے ۔ ارادہ تو ظاہر ہے طبعی اس وجہ سے کہ نیچے کی جانب اس کا میل طبعاً ہے ۔ کبھی حرکت ، طبعیہ ، ارادے اور قسر تینوں کا معجون مرکب ہوتی ہے ۔ مثلاً کوئی صاحب کسی جذبے سے مغلوب ہوکر نیچے گرنا چاہتے تھے کہ شامت اعمال سے کسی

نے دھکا بھی دے دیا - لیجئے یہاں تینوں حرکتوں کاتحقق ہو گیا ۔ آپ اس مجموعی حرکت کو قسری ارادی طبعی جو چاہیں کہ لیں ۔

حرکت عرضیہ دو طرح پر متحقق ہوا کرتی ہے ۔ ایک اس طرح کہ مثلاً جو شئے دوسرے کے طفیل بالعرض متحرک ہے وہ بذات خود بھی حرکت کی صالح ہے مثلاً طوطے کا پنجرہ آپ نے ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ رکھ دیا ۔ ظاہر ہے کہ طوطے کی حرکت بالعرض ہے کیونکہ اس کا مکان نہیں بدل رہا ہے بلکہ پنجرے کا مکان تبدیل ہو رہا ہے لیکن طوطا خود بھی تو حرکت کا صالح ہے ۔ دوسرے اس طور پر کہ متحرک بالعرض خود تو حرکت کی قابلیت سے عاری ہو لیکن کسی تعلق کی وجہ سے حرکت کے ساتھ متصف ہو رہا ہو ۔ مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ خط نے حرکت کی یا سطح نے حرکت کی حالانکہ خط اور سطح نے حرکت نہیں کی بلکہ حرکت جسم نے کی ہے لیکن خط اور سطح کو جسم کے ساتھ چونکہ علاقہ ہے اس لئے جسم کی بجائے حرکت ان دونوں کی طرف منسوب کردی گئی ۔ حرکت عرض کی اور صورتیں یہ بھی ہو سکتی ہیں مثلاً یہ کہ متحرک بالعرض میں بالذات اصلا تغیر نہ ہو یا فی الجملہ این اور وضع میں تغیر ہو یا بعض اجزاء متحرک کے ساتھ انتقال قایم ہو ۔ حرکت عرضیہ حرکات قسریہ ذاتیہ طبعیہ سب کے ساتھ جمع ہوجایا کرتی ہے جس کے نظائر وامثلہ بلا تامل ذہن میں آسکتے ہیں ۔

حرکت کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم اس امر کی جانب بھی اشارہ کر دینا چاہتے ہیں کہ حرکت سریع (تیز) بھی ہوا کرتی ہے اور بطئی (آہستہ) بھی ۔ چونکہ سرعت و بطوء کے درجات بے شمار ہیں اس لئے کوئی تیز اور آہستہ حرکت ایسی نہیں ہوسکتی جس سے زیادہ آہستہ یا تیز متصور نہ ہو ۔ یہ ایسی واضح حقیقت ہے جو کسی نظر سے مخفی نہیں رہ سکتی۔

(٦)

متحرک کو مبداء سے منتہیٰ تک جانے کے لئے جو حالت برانگیختہ کرکے آمادہ کردے اور رکاوٹ ڈالنے والی چیزوں کو راہ سے ہٹادے ایسی حالت کو فلاسفہ میل سے تعبیر کرتے ہیں ۔ اگرچہ میل جسم کو حرکت کے لئے مستعد کرنے والی حالت ہوا کرتی ہے ۔ تاہم اسکا احساس اس وقت بھی ہوسکتا ہے جبکہ حرکت نہ ہو ۔ آپ پتھر کو ہاتھ پر رکھئے وزن محسوس ہوگا اور زیادہ وزنی پتھر ہاتھ کو جھکا دیگا ۔ یہ احساس وزن اور ہاتھ کا جھکنا اور نیچے کی جانب مائل ہونا ہی تو میل ہے ۔ اسی طرح ہوا بھری ہوئی مشک کو آپ پانی میں دبانا چاہیں تو وہ بار بار اوپر آنے کے لئے مضطر ہوگی - یہ اضطرار میل ہی تو ہے ۔ حرکت اینی ، کمی اور وضعی میں تو میل کا احساس اور اس کی موجودگی واضح ہے ۔ حرکت اینیہ میں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال میل ہی کے ذریعے ہوتا ہے ۔ حرکت کمیہ میں مثلاً من دو من کا پتھر اٹھایا جائے تو اٹھ نہ سکے گا یا غیر معمولی وزن کا احساس لازماً ہوگا اور اس کی وجہ بجز شدت میل اور کوئی نہ ہوگی - کم وزن پتھر میں شدت میل نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ کی قوت میل کی قوت پر غالب آجائیگی اس لئے کسی

احساس وزن کے باوجود پتھر ہاتھ سے اٹھ جاسکے گا فلک الافلاک کی حرکت وضعیہ میل کے موجودگی کا سب سے بڑا ثبوت ہے ۔

میل ذاتی ہوتا ہے اور عرضی بھی - میل ذاتی میں حقیقتاً اور واقعتاً میل قایم ہوتا ہے اور میل عرضی میں کسی تعلق و علاقہ کی وجہ سے میل اس کی طرف منسوب ہوجاتا ہے ۔ میل ذاتی ، طبعی ، قسری ، نفسانی سب طرح کا ہوا کرتا ہے ۔ اگر خارج سے پیدا ہو تو قسری ہے ، داخل سے ہونے کی صورت میں قصد و شعور شامل ہو تو نفسانی ہے ورنہ طبعی ۔

حرکت جس کی سرعت اور بطوء کھلی ہوئی حقیقت ہے اس کا سبب صرف میل ہی ہوسکتا ہے نفس اس کا سبب نہیں ہوسکتا کہ سرعت و بطوء کے لحاظ سے اس میں کمی بیشی نہیں ۔ میل ہی ایک ایسی چیز ہے جو نفس اور حرکت کے درمیان ہے اور سرعت و بطوء کے لئے علت قریبہ ہے ۔ حرکت کا بطوء اور اس کی سرعت اس پر موقوف ہے کہ مراتب شدت و ضعف کے لحاظ سے قوت محرکہ کسی خاص مرتبہ پر متعین (مقرر) ہو جائے ۔

معاوق خارجی و داخلی دونوں کا سرعت و بطوء میں دخل مسلم ہے ۔ معاوق خارجی مثلاً ہوا اگر خفیف ہے تو حرکت تیز ہوگی شدید ہے تو حرکت بطئی رہے گی - لسی طرح معاوق داخلی ضعیف ہے تو حرکت سریع ورنہ بطی ہوگی ۔ قوت محرکہ جب کسی خاص مرتبہ سرعت و بطوء پر متعین و قایم ہو تب معاوق داخلی کے شدت و ضعف کے مرتبہ کا تعین ہوسکتا ہے ۔ قوت محرکہ ہی در حقیقت میل ہے اور میل کے بغیر حرکت کا تحقق و وجود نہیں ہوسکتا۔ اس کو یوں ذہن نشین کیجئے کہ آدھا سیر اور پاؤ سیر کے دو پتھر لیکر بلندی سے پستی کی جانب پھینکئے آدھا سیر وزنی پتھر زمین پر دوسرے سے پہلے پہونچ جائے گا ۔ اس کی وجہ میل کی زیادتی ہی ہے جو زیادہ وزنی پتھر میں زیادہ ہے ۔ آپ اس بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان پتھروں کی طبیعت ہی میں سرعت و بطوء کا اقتضاء تھا، اس لئے کہ دونوں پتھروں کی طبیعت ایک ہے اور طبیعت واحدہ کا اقتضاء تخلف اور متخالف نہیں ہوسکتا کہ ایک جگہ اس کا اقتضاء سرعت ہو اور دوسری جگہ بطوء ۔ یہ دونوں پتھر وحدت طبعی کی بنا پر قریب ترین راستہ سے حیز طبعی میں آجانا چاہتے ہیں ۔ وزنی پتھر زیادتی میل کی وجہ سے تیز حرکت کرے گا اور جلد زمین پر آرہے گا اور کم وزن پتھر مین میل کم ہے اس کی حرکت آہستہ ہوگی اور دیر سے زمین پر پہونچے گا ۔

اب اگرانہیں مختلف الوزن پتھروں کو ایک شخص ایک جیسی قوت سے پھینکے تو کم وزن پتھر کی حرکت زیادہ وزنی کے مقابلہ میں تیز ہوگی اس لئے میل کی کمی کی وجہ سے وہ پھینکنے والے (قاسر) کی اطاعت زیادہ کرے گا ۔ اور اسکی قوت کو نسبتاً زیادہ مان لے گا ۔ لہذا ثابت ہوا کہ حرکت طبعیہ اور قسریہ میں حرکت کا یہ اختلاف سرعت و بطوء میل کی کمی بیشی کی وجہ سے ہے ۔ البتہ حرکت ارادی میں سرعت و بطوعہ کا معاملہ اشتباہ میں پڑ جاتا ہے جسکی بحث بڑی طویل ہے ۔

آپ اگر کوئی ایسا جسم پیش کریں جس میں اصلاً بالفعل یا بالقوہ میل طبعی ہو ہی نہیں تو ایسے جسم کے متعلق آپ کو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ یہ حرکت طبعی اور ارادی نہیں کرسکتا، البتہ حرکت قسری میں آپ شاید ہم سے اتفاق نہ کرسکیں - لیکن یہ بات واضح ہے کہ جو بالقسر حرکت کرسکتا ہو خواہ وہ حرکت مستدیرہ ہو یا مستقیمہ اس میں مبدء میل طبعی ہو نا ضروری ہے تا کہ وہ میل قسری کو روک سکے جو معاوق داخلی کہلاتا ہے - اس میں میل طباعی کا مبدء ہونا اس لئے بھی ضروری ہے کہ جب بھی جسم حرکت قسری قبول کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس پر قاصر کی تاثیرات مختلف ہوا کرتی ہیں - قاصر ضعیف ہے تو قدرتی طور پر جسم قوی کی اطاعت پر مجبور ہوگا اور قاصر ضعیف کی قیادت سے انکار کردے گا - اس کی وجہ ظاہر ہے - جسم میں حیز و وضع کی محافظ ایک قوت موجود رہتی ہے اور جب بھی قاسر جسم کو طبعی حیز و وضع سے نکالنے کے درپے ہو وہ قوت اس اخراج کے مانع ہوجاتی ہے۔ اگر قاسر ضعیف ہے تو جسم اس کے قابو میں نہیں آئے گا اور اس کے حکم سے سرتابی کرے گا لیکن اگر قاسر قوی ہے تو چار و ناچار اطاعت کرے گا - جوں ہی قاصر کی قوت زائل ہوجائیگی اور کوئی روک نہیں رہے گی تو وہ جسم میل طبعی کی بناء پر قریب ترین راہ سے اپنے طبعی حیز میں آئے گا۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ ہر وہ جسم جس میں کسی قسم کی حرکت کا بھی امکان ہے اس میں بالقوہ یا بالفعل میل طبعی کا مبدء ہونا ضروری ہے -

میل طبعی کے اثبات پر ایک دلیل اور بھی ہے - مثلاً کسی عدیم المعاوق جسم نے ایک مسافت معینہ میں قسری حرکت کی - اس کے بالمقابل اسی قاصر نے اسی قوت سے ایک شدید المادق جسم کو اسی مسافت میں حرکت دی - ظاہر ہے کہ شدید المعاوق جسم کی حرکت ضعیف المعاوق کی حرکت کے اعتبار سے زیادہ مدت اور طویل زمانے میں ہوگی اور دونوں کی حرکتوں میں نصف یا ثلث یا ربع کے بقدر تفاوت ہوگا - اب اس کے ساتھ ساتھ ایک اور جسم لیا جس کی معاوقت ضعیف ہے یعنی نہ تو معاوقت کا فقدان ہے نہ معاوقت شدید ہے بلکہ عدم معاوقت اور شدید معاوقت کے بین بین ہے - ایسے جسم کو بھی اسی قاصر نے اسی مسافت میں اسی قوت سے حرکت دی - اب دیکھئے شدید المعادق کے اور ضعیف المعاوق کے مابین نسبت معادقت اتنی ہی ہوگی جتنی نسبت شدید المعادق اور عدیم المعاوق کے زمانہ حرکت میں ہوگی - اور شدید المعاوق اور ضعیف المعاوق کے حرکت کے زمانے میں اس قدر نسبت ہوگی جس قدر ان دونوں کی معاوقت میں ہے اور ان دونوں کی معاوقت میں اتنی نسبت ہے کہ جتنی شدید المعاوق اور عدیم المعاوق جسموں کے زمانہ حرکت میں ہے - اندریں صورت لازم ہوگیا کہ ضعیف المعاوق اور عدیم المعاوق کے زمانہ حرکت میں اتنی نسبت ہے کہ جتنی عدیم المعاوق اور شدید المعاوق کے زمانہ حرکت میں ہے۔ پس ضعیف المعاوق اور عدیم المعاوق برابر ہوگئے اور ایسا ہونا محال ہے - اب لا محالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس جسم کو عدیم المعاوق کہا اور سمجھا

جارہا تھا اس میں تو معاوقت موجود تھی اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔
میل مستقیم یا میل مستدیر کا مبدء ہر متحرک جسم میں موجود ہوتا ہے۔
سوال یہ ہے کہ کیا کوئی محترک جسم ایک حیّز سے دوسرے حیّز کی طرف منتقل ہوسکتا ہے یا نہیں اگر وہ منتقل ہوسکتا ہے تو یہ انتقال اگر بالطبع ہے تو ظاہر ہے کہ اسی میں مبدء میل مستقیم موجود ہے۔ اگر انتقال بالطبع نہیں تو پھر اس میں مبدء میل معاون ہونا چاہئے۔
یہ امر مسلم و ثابت ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک طبعی حیز ہوا کرتا ہے۔ جب قاسر نے جسم کو حیز طبعی سے نکال دیا تو قاسر کی قوت زائل ہوتے ہی اس جسم کو قریب ترین راہ سے اپنے حیز طبعی کی سمت لوٹ کر آجاتا ہے۔ یہ واپسی صرف مبدء میل متقیم کے سبب سے ہی ہوسکتی ہے۔ اور اگر بالغرض وہ جسم ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا تو اس کی وجہ صرف یہی ہوسکتی ہے کہ اس میں مبدء میل مستقیم کی بجائے مبدء میل مستدیر ہو۔ مثلاً افلاک کہ وہ جب بھی حرکت میں آئیں گے تو ان کے لئے اور ان کے مفروضہ اجزاء کے لئے ہر آن ایک نئی اور جداگانہ وضع ہوگی۔
فلک اعلیٰ جو سب سے اوپر اور سب پر حاوی ہے اس کی وضع افلاک محویہ کی وجہ سے تبدیل ہوگی۔ فلک زیریں جو سب سے نیچے اور محوی محض ہے اس کی وضع افلاک حاویہ کی وجہ سے بدلے گی۔ درمیانی افلاک جو بعض سے نیچے اور بعض سے اوپر ہیں ان کی وضع افلاک حاوی و محوی کی وجہ سے متبدل ہوتی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ افلاک کی ان اوضاع کے متعلق آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی خاص وضع کو ترجیح ہونی چاہئے۔ جب کسی خاص وضع کی پابندی اور خصوصیت نہیں رہی تو اب آزادی ہے کہ ایک وضع نہ سہی تو دوسری سہی۔ حیز سے حیز کی طرف نہ ہو تو نہ سہی ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تو انتقال ہو ہی رہا ہے۔

جب میکدہ چھٹا تو پھر اب کیا جگہ کی قید
مسجد ہو مدرسہ ہو کوئی خانقاہ ہو

بہر تقدیر دو صورتیں محقق ضرور ہونگی۔ اگر انتقال بالطبع ہے تو اس میں مبدء میل مستقیم ضرور ہے اور اگر بالطبع نہیں ہے تو مبدء میل معاوق تو ماننا ہی پڑے گا۔ لہذا یہ امر پایہ ثبوت کو پہونچا کہ ہر جسم کے لئے مبدأ میل مستقیم یا مبدء میل مستدیر لازم ہے۔
ایک جسم میں دو مبدء (مستقیم و مستدیر) جمع نہیں ہوسکتے۔ جسم کو آپ بسیط لیں یا مرکب کسی ایک میں بھی میلان طباعیں کے دو مبدء نہیں ہوسکتے اس لئے کہ میل مستقیم کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ وہ قریب ترین راہ سے اپنے حیز طبعی میں آجائے اور میل مستدیر میں جسم کو حیز طبعی میں جلد پہونچ جانے کی خواہش کے باوجود مجبوراً چکر کاٹ کر دیر سے پہونچنا پڑتا ہے۔
مزید برآں یہ دونوں (میل مستقیم و مستدیر) باہم متقابل ہیں اور متقابلیں

کا اجتماع خواہ جسم بسیط میں ہو یا جسم مرکب میں محال ہے۔ جسم بسیط میں اس وجہ سے محال ہے کہ ان کی طبیعت اور مادہ ایک ہے، جسم مرکب میں اس لئے محال ہے کہ جسم مرکب یا تو بجائے خود مجموعہ بسائطہ ہے اور اس کا محال ہونا ظاہر ہوچکا ہے۔ یا جسم مرکب مزاج خاص کا نام ہے جو مجموعہ بسائط پر کسر و انکسار کے بعد فائز ہو چکا ہے۔ تو اس مزاج مرکب میں مبدء میل مستقیم قایم ہو چکا ہے کیونکہ وہ اقرب طرق سے حیز طبعی میں پہونچ کر ٹھہر چکا۔ اب اس میں مبدء میل مستدیر کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ جسم میں دو مبدء (مستقیم و مستدیر) جمع نہیں ہو سکتے۔ جن اجسام میں میل مستقیم کا مبدء ہے جیسے عناصران میں مبدء میل مستدیر نہیں ہے اور جن اجرام (افلاک) میں میل مستدیر کا مبدء ہے وہ میل مستقم کے مبدء سے خالی ہیں۔

(ح)

کسی متحرک نے مبدء سے منتہیٰ تک کے لئے حرکت مستقیمہ کی۔ جیسا کہ ثابت کیاجاچکا ہے حرکت کے لئے میل ضروری ہے لہذا حرکت مستقیمہ سے متحرک میں میل موصل (الی المطلوب) پیدا ہوا جو جسم کو منتہیٰ تک پہونچا دینیوالا ہے۔ یہ میل متحرک میں اس آخری آن تک موجود ہونا ضروری ہے جب کہ متحرک منتہیٰ تک پہونچے۔ وہاں پہونچتے ہی یہ میل ختم ہو جائیگا۔ جس آن میں میل مزیل پیدا ہوگا وہ آن اس آن سے علاوہ اور مختلف ہوگی جو منتہیٰ کے وقت پیدا ہوئی تھی۔ اور آن وصولی اور آن مزیل کے درمیان ایک وقفہ اور زمانہ ضرور آئیگا۔ اگر دونوں آنوں کے مابین زمانہ تسلیم نہ کیا جائے اور آن وصول کے معاً بعد آن مزیل کا پیدا ہو جانا تسلیم کر لیا جائے تو آن مزیل اور موصل کی یکجائی کے معنی یہ ہونگے کہ پے در پے دو آنیں جمع ہوگئیں اور دو آنوں کی یکجائی (تتالی آنین) فلاسفہ کے نزدیک باطل اور محال ہے۔ لہذا آن وصول اور آن مزیل کے درمیان زمانہ تسلیم کرنا پڑیگا تاکہ تتالی آنین سے سابقہ نہ پڑسکے۔ آن وصول اور آن مزیل کے مابین زمانہ (وقفہ) ماننے کے معنی یہ ہیں کہ جسم اس زمانے اور وقفے میں ساکن قرار پائے کیونکہ پہلی حرکت ہوچکی اور دوسری حرکت شروع نہیں ہوئی۔ شروع جب ہو کہ اس میں میل مزیل پیدا ہولے لہذا دو مستقیم حرکتوں کے مابین سکون کا تخلل اور وقفہ ضروری ہے۔ ہمارے اس دعوے کے ثبوت سے اس امر کا ایک اور ثبوت مہیا ہوگیا کہ حرکت مستقیہ کا لا الی نہایت یعنی لا انتہا تک جانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر حرکت مستقیمہ واحدہ لامتناہی وقوع پذیر ہوسکے تو لامحالہ مسافت غیر متناہیہ ہی میں ہوسکتی ہے جس کو براہین تناہی ابعاد سے باطل کیا جاچکا ہے۔ یہاں حرکات متعددہ ضرور ہیں جن میں جانے والی اور آنے والی سب ہیں۔ لیکن ان جانے اور آنے والی حرکات کے مابین سکون کا تخلل اور وقفہ بھی تو ہے جو حرکت مستقیمہ واحدہ متصلہ کے لاانتہائی ہونے میں خلل انداز ہے۔ بعض حکماء نے اس دعوی کو

کہ ''دو مستقیم حرکتوں کے مابین سکون کا وقفہ ضروری ہے'' چیلنج کیا ہے۔ ان کا اعتراض یہ ہے: بالفرض رائی کا ایک دانہ حرکت مستقیمہ کرتا ہوا چلا جارہا ہے اور منتہی پر پہونچنے کے بعد وقفہ سکون آگیا اور وہ واپسی کے لئے آن مزیل کا منتظر ہی تھا کہ اتنے میں پہاڑ اوپر سے نیچے کی جانب چلا آرہا ہے اور عین اس وقت جبکہ رائی کے دانے کو وقفہ سکون لاحق ہے پہاڑ اس دانے سے متصادم ہوگیا۔ اب اس لمحہ تک جب تک کہ دانے میں آن مزیل پیدا ہو پہاڑ کو دانے کی قوت کے بل پر وہیں رک جانا چاہتے لیجئے رائی کے حقیر دانے نے پہاڑ جیسے بھاری جسم کو روک لیا حالانکہ یہ نہایت مستبعداور محال ہے۔ اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ پہاڑ رکنے کیوں لگے گا۔ بلکہ جوں ہی پہاڑ دانے سے ٹکرائے گا دانہ پہاڑ کی قوت سے مغلوب ہوکر حرکت عرضی کرنے لگے گا۔ اب چونکہ دانے کی حرکت ذاتی نہ سہی بلکہ عرضی ہوگئی لہذا میل پیدا ہونے اور اس کے انتظار کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں رہا۔ میل مزیل کی خواہش کا مرکز حرکت ذاتی ہوا کرتی ہے، حرکت عرض میں اس کی ضرورت ہی کب ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پہاڑ کا رای کے دانے کی قوت کے بل پر رک جانا عقلاً کب محال ہے البتہ عادتاً یہ مستبعد ہے۔ اس کائنات میں ایسے کرشمے ہوتے ہی رہتے ہیں کہ جو چیز عادتاً مستبعد ہو کبھی کبھی طبعی ضروریات اس کو واجب و ضروری قرار دیتی ہیں اور واقعے کی شکل میں پیش کر دیا کرتی ہیں۔

اس سے پہلے حرکت کی اقسام ذاتیہ اور عرضیہ وغیرہ پر روشنی ڈالی جاچکی، اب حرکت کی مزید اقسام سریعیہ اور بطیئیہ کو متعارف کیا جاتا ہے۔ ایک متحرک نے جس مسافت کو دوسرے متحرک کے مقابلے میں جلد اور کم وقت میں طے کیا اس کی حرکت سریع کہلائیگی اور دوسرے کی بطی۔ یہاں مسافت سے مراد مافیہ الحرکت ہے اس لئے کہ مسافت صرف مقولہ این کے ساتھ مختص ہے اور اس مقولے کے علاوہ کہیں اور صادق نہیں آتی۔ البتہ مافیہ الحرکت ایسی عام چیز ہے جو ہر جگہ اور ہر مقولے میں صادق آجایا کرتی ہے۔ جہاں تک سرعت و بطوء کا تعلق ہے۔ انکا عروض دوسری حرکت پر قیاس کی بنا پر ہوتا ہے مثلاً گھوڑے کی حرکت موٹر کی نسبت سے دیکھی جائے تو سرعت و بطوء کا فیصلہ با آسانی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ سرعت و بطوء کا اختلاف اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ حرکت کی نوعیت مختلف ہوجائے۔ اول اس وجہ سے کہ سرعت و بطوء حرکت کو نوع بنانے والی فصلیں نہیں ہیں کہ یہ دونوں یعنی حرکت و بطوء فصلیں بنیں اور حرکت نوع بنے حرکت سے تو شخص بھی تبدیل نہیں ہوتا نوع بدلنا تو بڑی چیز ہے۔ سرعت و بطوء کی حیثیت تو صرف اس قدر ہے کہ وہ امور اعتباریہ میں سے ہیں وہ ذاتیات کیسے بن سکتی ہیں۔ گھوڑا گاڑی کی حرکت بیل گاڑی کی نسبت تیز ہے۔ لیکن موٹر کی حرکت کے لحاظ سے دھیمی ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ سرعت و بطوء شدت و ضعف کو قبول کرتی ہیں۔ وہ حرکت کی مقوم

فصول ہو ہی نہیں سکتیں اس لئے کہ فصول شدت و ضعف کو قبول نہیں کیا کرتیں اگر آپ سرعت و بطوء کا سبب تلاش کریں گے تو داخلی یا خارجی معاوقت نکلے گا۔

ایک سیر وزنی پتھر اوپر کی جانب آدھ سیر پتھر کے مقابلہ میں دیر سے جائے گا، اسکی وجہ صرف یہی ہے کہ سیر وزن والے پتھرمیں میل یعنے معاوقت داخلی زیادہ ہے اور دوسرے کم وزن پتھر میں کم ہے، یا ایک شخص پانی میں چلے دوسرا زمین پر تو زمین پر چلنے والے کی حرکت پانی میں چلنے والے کی نسبت تیز ہوگی اس لیے کہ پانی کی خارجی معاوقت قوی ہے۔ اس باب میں متکلین کا خیال یہ ہے کہ سرعت و بطوء کا باعث معاوقت نہیں ہے بلکہ تخلل سکنات ہے۔ لمحات سکون کی خلل اندازی ہے۔ تخلل سکنات کی زیادتی بطوء کا سبب اور کمی سرعت کا باعث ہے۔ فلاسفہ متکملین کی اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اس کا رد کرتے ہوئے یوں استدلال کرتے ہیں کہ اگر سرعت و بطوء تخلل سکنات کی وجہ سے ہو تو حرکت کا احساس ہی فنا ہوجائے۔ آپ گھوڑے کی حرکت کو فلک اعظم کی حرکت کے بالمقابل لائیے، اور تخلل سکنات کا دعوی کیجئے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ حرکت محسوس و معلوم ہی نہ ہوگی۔ گھوڑے کی حرکت تو فلک اعظم کی حرکت کےسامنے ویسے ہی انتہا سے زیادہ بطی ہے۔ تو اب اگر سکنات کی خلل اندازی اسکے بیچ میں لائی جائے تو حرکت فرس کے سکنات کی نسبت حرکات فلک اعظم کی طرف اتنی ہوگی جتنی کہ فلک اعظم کی حرکات فرس کی حرکات پر زائد ہیں۔ اور یہ ظاہر و باہر ہے کہ قطع مسافت کے سلسلے میں فلک اعظم کی حرکات فرس کی حرکات سے ہزارہا بلکہ لاکھوں مرتبہ زائد ہیں۔ اس کا ماحصل کم سے کم یہ نکل سکتا ہے کہ حرکات کا احساس ہی نہ ہو اور یہ بالکل باطل اور خلاف مشاہدہ ہے۔

سب سے آخر میں یہ بات ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ کوئی حد اور کوئی نقطہ ایسا نہیں ہے جس پر سرعت و بطوء کی حدود کا خاتمہ ہوسکے۔ کوئی سریع یا بطی حرکت ایسی متصور نہیں جس سے زیادہ سریع اور بطی حرکت وقوع میں نہ آسکے۔ حرکت کا تعلق زمانہ سے ہے اور وہ زمانے میں واقع ہوا کرتی ہے، اور زمانہ انقسام لا الی نہایت کو قبول کرتا ہے۔ لہذا جو بھی حرکت جس زمانے اور جس عرصے میں واقع ہوجائے ایک دوسری حرکت اسی مسافت اور اسی زمانہ اور مدت میں اس حرکت سے کم یا زیادہ تیز یا زیادہ دھمی ہو سکتی ہے۔

(۸)

اب یا تو زمانہ ''کم'' (مقدار) ہے یا ''مکمم'' (ذی مقدار) ہے۔ اگر زمانہ خود مقدار ہے تو اس کا متصل ہونا لازمی ہے کیونکہ ان حرکات پر جسکا یہ کم (مقدار) ہے اسکا منطبق ہونا ضروری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ اتصال مسافت کی وجہ سے متصل ہیں بناء بریں اسکو بھی متصل ہونا چاہیے۔ 'کم'، جو تجزی اور لاتجزی یعنی انقسام و عدم انقسام کو بالذات قبول کرتا ہے دو

قسموں میں منقسم ہوجاتا ہے ۔

کم متصل اور کم منفصل — کم متصل وہ ہے جس میں حد فاصل نکل سکے۔ کم منفصل وہ ہے جس میں حد فاصل نہ نکل سکے۔ لہذا وہ صورت زیر بحث میں متصل ہی ہوگا ۔

اور اگر زمانہ کم (مقدار) کا نام نہ ہو بلکہ مکمم سے عبارت ہو تو اس کے مقدار اور کم کو متصل ہونا چاہئیے جیسا کہ ظاہر کیا جاچکا ہے یہ مقدار حرکت پر منطبق ہوگا جو خود متصل ہے اور دوسرے متصل یعنے مسافت پر منطبق بھی ہے اور جب مقدار متصل ہو تو وہ متع جس میں حرکت کا وقوع ہو رہا ہے وہ بھی مقدار ہوگا ۔ اسی کو زمانہ کہا جائے گا اس لئے کہ یہاں ایک مقدار بالذات نکلے گا جو حرکت کے لئے متع ہوسکے گا ' اور وہ حرکت مسافت سرعت بطوء کا موضوع نہ بن سکے گا ۔ بنا بریں معلوم ہوگیا کہ یہاں ایک کم متصل ضرور ہے ۔ اب اس امر کا ثبوت مہیا کرنا ہے کہ غیر قار ہے یعنی اسکے اجزاء مفروضہ مجتمع نہیں ہوسکتے بلکہ ایک سابق ہوتا ہے دوسرا لاحق گویا ایک جاتا اور دوسرا آتا ہے ۔ اگر اجزاء مجتمع ہوسکیں تو حرکت کے اجزاء بھی مجتمع ہوسکیں گے حالانکہ فلک الافلاک کی حرکت ہمیشہ جاری رہنے والی ہے ۔ اس متع کے لئے مقدار حرکت ہونا بھی لازم ہے ۔ جب وہ غیر مجتمع الاجزاء ہے تو جوہر قدیم بذاتہ نہیں ہوسکتا ۔ اس لئے کہ مقدار عرض ہے جس کا کسی محل میں پایا جانا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ محل قار ہو یا غیر قار۔ قار ہونا اس لئے ممکن نہیں کہ کسی شئے کا بغیر مقدار کے پایا جانا بجائے خود محال ہے۔ اس کا مقدار ہونا اس پر موقوف ہے کہ جس کی حرکت کا یہ مقدار ہے یعنے فلک الافلاک وہ کہیں قرار پکڑے اور سارے فلسفہ میں فلک الافلاک کے قرار کے متعلق کوئی ضعیف قول بھی منقول نہیں ہے۔ ایسی حالت میں لا محالہ غیر قار ہی ہوسکتا ہے۔ حرکت کے علاوہ غیر قار بالذات کوئی اور اسلئے نہیں ہے ۔ حرکت کے علاوہ جتنی اشیاء غیر قار ہیں وہ بنفس ذاتہ قار نہیں ہیں بلکہ ان کا عدم القرار خود حرکت ہی کا رہین منت ہے ۔ لہذا ان دلائل اور توضیحات سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہونچ گیا کہ زمانہ کم ' متصل '' غیر قار مقدار للحرکتہ یعنی کم متصل غیر قار جو حرکت کا مقدار ہے جس کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا' نہ اس کے وجود کے لئے بدایت ہے نہ نہایت۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اشیاء بعض سے قبل اور بعض اشیاء سے بعد ہوتی ہیں اور قبل بعد کے ساتھ وجود میں کبھی جمع نہیں ہوا کرتا ۔ بلا شبہ اس قسم کی قبلیت و بعدیت حوادث کے مابین پائی جاتی ہے تاہم حوادث کے مابین متحقق ہونے والی قبلیتوں اور بعدیتوں کی معروض بالذات حوادث کی ذاتیں نہیں ہوا کرتیں اس لئے کہ ان کا بعد کبھی قبل کے ساتھ وجود میں جمع ہوجاتا ہے اور اس حالت میں قبلیت و بعدیت کا وصف ان سے جدا ہوجاتا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حوادث کے ساتھ قبلیتہ و بعدیتہ کا عروض بالواسطہ ہے ۔ قبلیت و بعدیتہ کے ساتھ کوئی اور چیز ہے جو متصف ہورہی ہے ۔ اور اسکے

اجزاء بڑا تھا قبلیتہ و بعدیتہ کے ساتھ موصوف ھیں' درمیان میں کوئی واسطہ موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ اجزاء بھی بالذات متصف نہ ھوں تو پھر بالواسطہ ھوں گے - اب اس واسطے کے اتصاف میں بھی گفتگو چل پڑیگی اور استحالہ' تسلسل کے خیال و خوف سے سلسلہ لا انتہا تک نہ پہونچ سکے گا بلکہ اس کو کسی ایسی جگہ رکنا پڑےگا جو قبل و بعد کے ساتھ بالذات متصف ھو - یہ بھی ضروری ہے کہ وہ موصوف غیر قار بالذات ھو اس لئے کہ غیر قار بالذات نہ ھونے کی صورت میں قبلیتہ و بعدیتہ کے ساتھ اس کے موصوف ھونے کے کوئی معنی نہ ھوں گے ۔ اس جگہ ایسے امر کی ضرورت ہے جو غیر قار بالذات اور قبلیتہ و بعدیتہ کے ساتھ موصوف بالذات ھو - لیجئیے جس کو قبل و بعد بالذات فرض کیا تھا وہ قبل و بعد نہ رھا ۔ اس سے معلوم ھوا کہ یہاں ایک غیرقار امر ہے جو بالذات قبل و مابعد ھوتا ہے اور دوسری چیزیں اس کے واسطے سے قبل و بعد کہلاتی ھیں ۔ اور یہی معنے زمانے کے ھیں ۔

جب یہ امر ثابت ھوگیا کہ قبلیت و بعدیت کا معروض بالذات زمانہ ہے تو اس کے مبدع ھونے کو اس طرح مدلل کیا جائے گا اگر زمانہ حادث ھوگا تو اس کے وجود کی ابتدا ھوگی یعنے اسکے وجود کے قبل عدم ھوگا اور قبلیت انفکا کیہ ھوگی ۔ اسی طرح اگر اس کے وجود کی نہایت یعنے انتہا ھو تو اس پر بعد وجود عدم طاری ھوگا ۔

یہاں بھی بعدیتہ انفکا کیہ ھوگی ۔ تو اس قبلیت کا جو عدم سابق کو وجود پر ہے اور اس بعدیت کا جو عدم لاحق وجود سے ہے معروض بالذات زمانہ ھی ھوگا ۔ اس سے لازم آیا کہ زمانہ کے قبل زمانہ ھو اور زمانہ کے بعد زمانہ ھو ۔ اور ایسا ھونا محال ہے لہذا معلوم ھوا کہ نہ تو زمانے کی ابتداء ہے نہ انتہا ۔ یہی مبدعیتہ کا مفہوم ہے ۔

جہاں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ زمانہ کم متصل ہے وھیں یہ بھی ظاھر ھو چکا کہ اس میں اجزاء فرض کئے جاسکتے ھیں۔ انہیں اجزاء میں ایک ایسی فصل ھونی لازم ہے جس کو ایک جزو کی ابتداء اور دوسرے جزء کی انتہا قرار دے سکیں۔ ضروری ہے کہ یہ فصل متوھم ناقابل انقسام ھو۔ اگر وہ قابل انقسام ھوئی تو زمانے کے اجزاء کی طرح اس کی بھی تقسیم ھو سکے گی اور وہ حد فاصل نہ بن سکے گی - بلکہ وہ تو جزو ھوجائے گی ۔ لہذا اس کو غیر منقسم ھونا چاھئیے اور اس کی نسبت زمانے کے ساتھ ایسی ھونی چاھئیے جیسی خط کے ساتھ نقطہ کی نسبت ھوتی ہے۔ نقطہ جو خط کے وسط میں فرض کیا جائے وہ خط کے دونوں نصفوں میں حد فاصل ھوا کرتا ہے ۔ وہ اجزاء خط میں کسی طرح منقسم نہیں ھوسکتا اس لئے کہ جوں ھی منقسم ھوا تو فصل نہیں رھا بلکہ وہ جزو بن جائے گا اور بجائے اس کے کہ خط کی تنصیف ھو تثلیث ھوجائے گی ۔ اسی طرح جو آن مثلاً نصف النہار میں فرض کیجائے اس کو نہار کے نصفیں کے مابین حد فاصل بننا چاھئے اور قابل انقسام نہ ھونا چاھئیے۔ اگر وہ قابل انقسام ھوجائے تو بجائے فاصل ھونے کے جزو نہار بن جائیگی اور نصفیں کے مابین حد فاصل نہ رہے گی ،

جسکی وجہ سے وہی تصنیف کے تثلیث ہوجانے کی مشکل در پیش ہوجائے گی ۔ چونکہ یہ آن متوہم اجزاء زمانہ میں سے ایک جزء کی ابتداء اور دوسرے کی انتہا ہوتی ہے اور زمانہ متصل ہے اس کے لئے خارج میں کوئی حد و نہایت نہیں ۔ بنا بریں یہ متوہم حد خارج میں موجود تو ہوگی ۔ مگر موجود ہوگی بہ وجود منشاء انتزاع یعنی موجود بہ وجود زمانہ ہوگی البتہ ذہن میں بعدالانتزاع بنفسہ موجود ہوگی۔ چونکہ زمانہ متصل ہے اورحرکت ومسافت پر منطبق ہے اجزاء لایتجزی سے مرکب نہیں ہے ۔ اگر ایک دو جز بالفعل نکل بھی آئے تو حرکت و مسافت پر منطبق ہونے کی بنا پر نکلیں گے ۔ مسافت کا اجزاء بالفعل سے مرکب ہونا باطل قرار پا ہی چکا ہے بنا بریں معلوم ہوا کہ زمانہ میں بالفعل کوئی جزء نہیں نکل سکتا ۔ اسی لئے تتالی آنات یعنے دو آنوں کی یکجائی محال ہے ۔ کیونکہ اگر یہاں اجزاء نکلے تو حرکت مسافت میں بھی لازماً نکلیں گے اور جب وہاں نہیں نکل سکتے تو یہاں بھی کیسے نکل سکیں گے ۔ اسی لئے ہر آن کے پہلے اور بعد زمانہ ہونا چاہئیے ۔ تتالی آنات ہو یا تتالی آنین جب یہ محال ٹھہرے تو ہر آن سے پہلے اور ہر آن کے بعد زمانہ لازمی ہے لہذا آن کا عدم سابق اور عدم لاحق دونوں زمانے میں ہو سکیں گے آن میں نہیں ۔

زمانے کے متعلق بحث کی اس کاوش نے یہ سوال پیدا کردیا کہ زمانۂ حاضر کی نوعیت کیا ہے ۔ یہ طے ہے کہ زمانہ غیرقار ہے ۔ اس کا بعض حصہ ماضی بن چکا اور کچھ حصہ مستقبل کے پردے میں ہے ۔ اگر وہ ٹھہرتا ہے تو تحقیق و دلائل کے خلاف قار ہوجاتا ہے اور اس کے اجزاء مجتمع و یکجا ہوکر اس کو غیر قار نہیں رہنے دیتے اور زمانہ ہی ختم ہوکر رہ جاتا ہے ۔

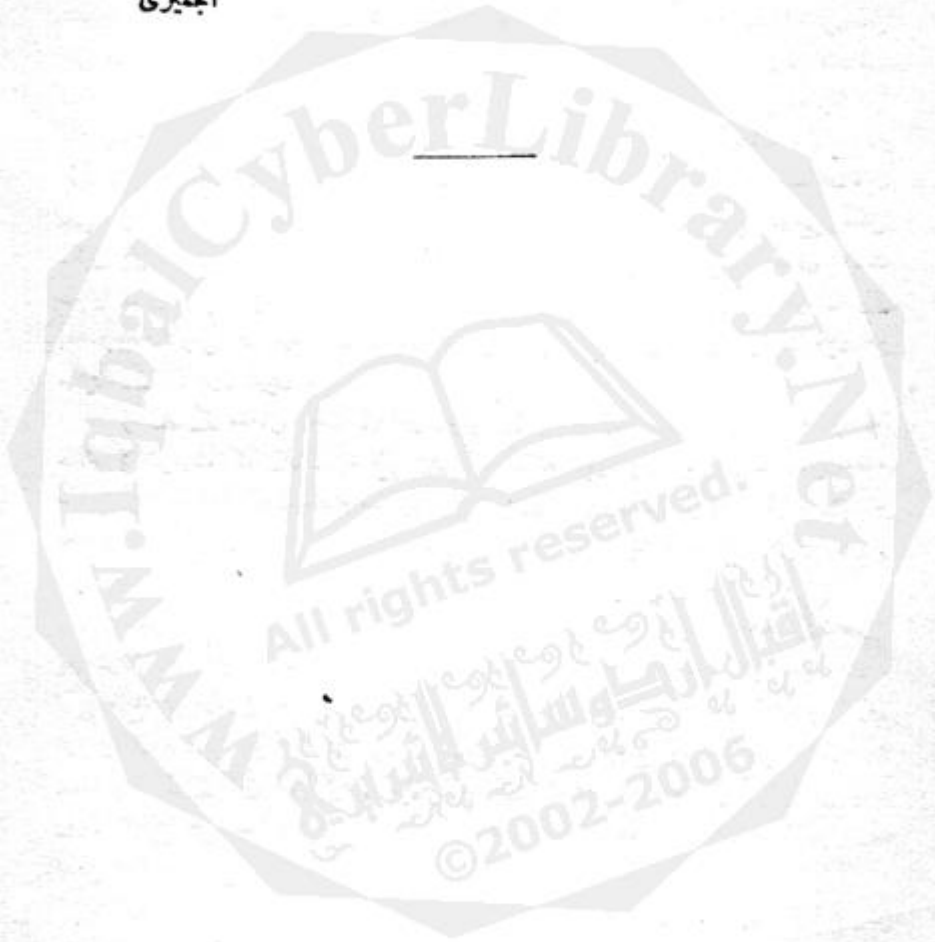
صورت حال یہ ہے کہ زمانہ غیر قار مقدار کا نام ہے جو آن حاضر کے تخیل سے خیال میں آتی ہے ۔ پھر آن حاضر کے بعد قدرے قلیل زمانہ ہوا کرتا ہے ۔ اسی طرح ہر آن کے بعد زمانہ اور ہر زمانے کے بعد آن کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور یہ آن مستمر جو سیال ہے زمانے کی راسم ہے ۔ جیسے مثلاً کسی لکڑی میں شعلہ پیدا کرکے اس کو گردش میں لایا جائے تو وہ شعلہ مکمل دائرہ بن جاتا ہے ۔ ایسے ہی جو قطرہ آسمان سے نازل ہوتا ہے وہ پانی کی ایک بوند ہوتی ہے لیکن اوپر سے نیچے تک ایک مکمل دھار نظر آتی ہے ۔

ان تشریحات کے پیش نظر امام رازی نے اعتراض کیا کہ پھر زمانہ تو ماضی اور مستقبل میں منحصر ہوکر رہ گیا ۔ ان میں ایک ماضی ہے جو جاچکا، ایک مستقبل ہے جو ابھی آیا نہیں ۔ جو حاضر ہے '' زمانہ '' نہیں بلکہ آن ہے لہذا زمانہ معہ جملہ اقسام ماضی مستقبل حال معدوم ہوکر رہ گیا ۔ نصیرالدین طوسی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ زمانے کے موجود نہ ہونے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ مطلق اور سرے سے موجود ہی نہیں ہے ۔ فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ ماضی مستقبل حال فی حد ذاتہم اپنی اپنی حد میں موجود ہیں البتہ آن میں سے کوئی ایک دوسرے کی حد میں موجود نہیں ہے ۔ دوسرے کی

حد میں موجود نہ ہونے کے معنے یہ کیسے ہوجائیں گے کہ وہ اپنی ذات کی حد تک اور مطلق موجود ہی نہیں ہیں۔ کسی خط کے درمیان حد فاصل نقطہ ہوا کرتا ہے جو خط کو دو حصوں میں تقسیم کردیتا ہے ۔ خط کے یہ دونوں حصے نقطے میں موجود نہیں ہوتے لیکن اپنی اپنی حد میں ضرور موجود ہوتے ہیں ۔ لہذا امام کا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ۔

محی الدین غازی
اجمیری

---

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

چند تاثرات

چونکہ میرا تعلق سفارت خانۂ افغانستان متعینہ ہند سے ۱۹۰۸ء سے بحیثیت ترجمان و سکریٹری قائم رہا اس لئے میں جب کبھی لاہور آتا تھا تو اقبال سے اکثر ملاقات کا شرف حاصل کیا کرتا تھا۔ وہ مجھ سے بہت تپاک سے ملتے اور سفارت و حکومت کے حالات دریافت کرتے ۔ میں ہمیشہ ان کے اشعار سفرائے افغانیہ کے سامنے پڑھ کر ان کے کلام کی ہمہ گیری اور اثر آفرینی کا ذکر کیا کرتا تھا ۔ اقبال زندگی بھر انجمن حمایت اسلام کے حامی کی حیثیت سے بہت دیر تک سیکریٹری اور پھر مدت تک صدر انجمن رہ کر عالم اسلامی کی بالعموم اور مسلمانان ہند کی بالخصوص تعلیمی امداد اور خدمات کے سر چشمہ رہے ۔ چنانچہ امیر حبیب اللہ خان تاجدار افغانستان جب سیاحت ہندوستان پر لاہور آئے تو یہ مرحوم میر شمس الدین صاحب اور اقبال کی مساعی کا ہی نتیجہ تھا کہ حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور کی منظوری ہوئی اور اساس رکھی گئی ۔

جب کبھی بھی مجھے اپنے بعض احباب زادگان کے داخلہ یا اعطائی وظایف میں دقت پیش آئی تو اقبال کے قلم و زبان نے غربا کی امداد کرنے سے کبھی دریغ نہ فرمایا۔ وہ حقیقتاً کریم النفس اور حامی غربا بزرگوار تھے ۔ چونکہ عام طور پر لوگوں کو معلوم تھا کہ تمام سفرائے افغانستان اور خود حکومت افغانستان اقبال کا بہت احترام اور بیحد اکرام کرتے ہیں اس لئے بہت سے لوگ بسا اوقات استحصال ملازمت اور استخدام کے لئے جناب ڈاکٹر صاحب کی وساطت ڈھونڈتے تھے اور جناب موصوف مستحق اشخاص کی امداد کرنے میں کبھی دریغ نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ اکثر تحریراً و تقریراً مجھے اشارہ فرمادیا کرتے تھے اور ان طالبین کا کام بخیر و خوبی انجام پاجاتا تھا۔ لیکن اس سلسلہ میں ڈاکٹر صاحب کو بعض لوگوں کے کردار پر اشتباہ ہوا تو پھر آپ نے ان مساعی سے بہت حد تک ہاتھ روک لیا ۔

جب محمود طرزی صاحب وزیر خارجہ افغانستان امیر امان اللہ کے عہد میں بعد از محاربہ افغانستان و برطانوی ہندوستان میں وفد صلحیہ کے رئیس مقرر ہو کر کوہ منصوری پر پہنچے تو بندہ وفد منصوری کا سکریٹری مقرر ہو گیا۔ رئیس وفد نے اقبال سے خصوصی مکاتبہ میں مشاورت کی کہ وہ انہیں انگریزوں سے حصول مراعات لازمہ کے بارہ میں اپنی رائے بیضا ضیا سے مستفید کریں۔ چنانچہ علامہ مرحوم وقتاً فوقتاً اپنی رائے اور اشارات سے مستفیض فرماتے رہے اور محمود طرزی مرحوم نے کابل واپس جاتے ہوئے میرے توسل سے اقبال کا بیحد شکریہ ادا کیا ۔

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ قیام وفد صلحیۂ افغانستان کے زمانہ میں سوائے ہوٹل منصوری میں انجمن حمایت اسلام لاہور کی طرف سے ایک نمایندہ اعانت کے لئے وفد سے ملاقات کرنے کا خواہشمند تھا ۔ اور وفد کے قیام کے زمانہ میں

منصوری میں اس قدر خفیہ پولیس کے آدمی مقرر تھے کہ ہر شخص پر سی۔ آئی۔ ڈی کا شبہ ہوتا تھا اور سلجوق صاحب سفیر کے قول کے مطابق :

از رمہ کردہ سگ ہا بسیار بود

یعنی ریوڑ اتنا زیادہ نہ تھا جتنے کتے تھے ۔ جناب محمود طرزی رئیس وفد افغانستان ہوٹل کے ایک برآمدہ میں بیٹھے مجھ سے اخبار و اطلاعات سن رہے تھے ۔ سامنے ہوٹل کے دروازے پر جو نظر پڑی تو کیا دیکھتے ہیں کہ ایک معمر سفید پوش متدین سے شخص کو سی آئی ڈی والے برابر دھکے دے رہے ہیں اور گالیاں دیکر دروازے سے باہر نکال رہے ہیں۔ میں نے طرزی صاحب کو کہا کہ دیکھئے صاحب غالباً کوئی شخص ملاقات کو آنا چاہتا ہے لیکن یہ سی آئی ڈی والے اس سے بیحد بے احترامی اور ہتک کا سلوک کر رہے ہیں ۔ اس پر مجھے کہا گیا کہ جاکر دیکھوں کہ کیا ماجرا ہے ۔ جب میں وہاں پہنچا تو اس نمایندہ نے مجھے ایک معرفی نامہ دیا جو ڈاکٹر صاحب کا تھا ۔ اس پر میں نے ان لوگوں کو خوب ڈانٹا ڈپٹا اور نمایندہ موصوف کو بہت بہت تسلی اور دلجوئی سے محمود طرزی صاحب کے پاس لے گیا ۔ طرزی صاحب نے اسے نوازش بزرگانہ سے پاس بٹھا لیا اور فوراً مسٹر ایچیسن مہماندار انگریزی کو بلایا کہ اولاً اگر ہم لوگ قیدی ہیں اور کسی کو ہم سے ملنے کی اجازت نہیں تو کسی کو ڈیرہ دون سے آگے آنے کی اجازت ہی کیوں دی جاتی ہے ۔ اور ثانیاً اگر کوئی ہمارے رفیق محترم کا رقعہ لیکر اتنے لمبے سفر کے مصائب برداشت کرکے یہاں پہنچ بھی جاتا ہے تو پھر ہماری آنکھوں کے سامنے اسے کیوں پیٹا اور بے عزت کیا جاتا ہے ۔ اس کے بعد اگر ہم نے دیکھا یا سنا کہ کسی سی آئی ڈی والے نے ہمارے کسی ملنے والے سے ایسا سلوک کیا تو نتائج کی ذمہ داری ہرگز وفد پر عائد نہ ہوگی ۔ اس انتباہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت مدت تک کوئی سی آئی ڈی والا دائرہ ہوٹل میں قطعاً نظر نہ آیا۔ چنانچہ اس نمایندہ کی کئی دن مہمانی کی گئی اور ایک ہزار روپیہ عطیہ کے طور پر دیا گیا اور جناب ڈاکٹر صاحب کو رقعہ بھیج کر تسلی دی گئی کہ عنقریب مذاکرات کے خاتمہ پر انجمن حمایت اسلام کے لئے کافی رقم مقرر کی جائے گی ۔ جناب علامہ مرحوم نے نہایت شائستہ الفاظ میں شکریہ ادا فرمایا ۔ اس عبارت سے مقصود یہ ہے کہ حضرت حکیم الامت کا تعلق ہمیشہ سفارت خانہ سے رہا اورانہیں ہر سفیر بیحد احترام کی نگاہ سے دیکھتا رہا ۔ لیکن علامہ صاحب کے تعلقات جناب صلاح الدین سلجوق سے تو عشق کی حد تک پہنچ چکے تھے ۔ چنانچہ ان تعلقات کا خواجہ اے رحیم اور راجہ حسن اختر صاحبان کو بخوبی علم ہے ۔ ایک دفعہ ڈاکٹر صاحب بمبئی تشریف لے گئے تو جناب صلاح الدین سلجوق وہاں بحیثیت افغان قونصل والکشور میں مقیم تھے اور ڈاکٹر صاحب سلطان مینشن دفتر خلافت کے مہمان تھے۔ جب سلجوق صاحب کو اس کا علم ہوا تو فوراً ایک رکن سفارت کو رقعہ دے کر بھیجا جس میں صرف یہی شعر لکھا تھا :

بیا بمیکدہ و چہرہ ارغوانی کن
مرو بصومعہ کانجا ریاکارانند

مخلص سلجوقی

حضرت اقبال نے جو پہلے سے ہی صلاح الدین سلجوقی کی علم دوستی اور محبت کا چرچا سن چکے تھے اور مکاتبہ سے علایق مؤدت قائم کر چکے تھے فوراً بوریا بستر لپیٹا اور سفارت خانہ میں آن بسیرا لیا ۔ پھر کیا تھا شب و روز مجالس علمی گرم ہیں اور رشتہ محبت و ارتباط یوماً فیوماً بڑھتا گیا ۔ جناب سلجوق صاحب بمبئی میں قونسل افغانستان کی حیثیت سے مامور تھے ۔ جناب ڈاکٹر صاحب بمبئی سے چند روزہ قیام کے بعد اخلاص باہمی کے بہت گہرے اثرات لے کر آئے ۔ اسی اثنا میں دھلی کے جنرل قونسل گری سردار عبدالرسول خانصاحب دھلی سے تبدیل ہو کر کابل چلے گئے ۔ جناب اقبال نے سلجوق صاحب کی صلاحیت اور قابلیت و محبوبیت کو مدنظر رکھ کر حکومت افغانستان سے برزور تحریک کی کہ اگر سلجوق صاحب کو دارالحکومت ہندوستان میں بطور جنرل قونصل مقرر کرکے بھیجا جائے تو نہایت ہی موزوں ہوگا ۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب کو عالم اسلام کا خیر خواہ اور نفسی اغراض سے مبرا اور بالاتر بزرگ سمجھ کر ان کی تحریک قبول کرکے حکومت نے جناب صلاح الدین سلجوقی کو دھلی شملے کا سفیر مقرر کرکے افغانستان کی محبوبیت کو دنیائے ہندوستان میں چار چاند لگادیئے ۔ اس کے بعد ہر شخص خیال کرسکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب اور سلجوقی صاحب کے یگانہ تعلقات کا کیا عالم ہوگا ۔

جناب سلجوق صاحب کے زمانہ قیام شملہ میں ایک دفعہ ڈاکٹر صاحب نے سلجوق صاحب کو اطلاع فرمائی کہ وہ ایک مقررہ تاریخ کو چند روز کے لئے شملہ تشریف لارہے ہیں لیکن ان کا قیام شیخ اصغر علی صاحب کمشنر لاہور کے پاس ہوگا سلجوق صاحب نے بندہ سے فرمایا کہ ڈاکٹر صاحب کی موٹر آج بالو گنج بیریئر (Boileu Gunge) سے گذرے گی ۔ یہ آپ کی بیحد ہمت اور مردانگی ہوگی کہ جناب ڈاکٹر صاحب کو موٹر سے اتار کر بجائے چھوٹے شملے جانے او شیخ اصغرعلی صاحب کے ہاں مقیم ہونے کے یہاں سمرھل سفارتخانہ میں لے آؤ ۔ چنانچہ میں چند افغانی مسلح گارد کے سپاھیوں کو سلامی دینے کے لئے ہمراہ لے گیا اور بیریئر پر موٹر کا انتظار کرنے لگا ۔ اتنے میں کئی موٹریں آئیں اور چلی گئیں لیکن علامہ ان میں موجود نہ تھے ۔ اتنے میں ایک موٹر آئی جس میں حضرت ڈاکٹر صاحب رونق افروز تھے ۔ اس روز اقبال نے خلاف معمول لنگی باندھ رکھی تھی ۔ مجھے پہچاننے میں ذرا دقت ہوئی لیکن جونہی پہچانا میں ان سے بغلگیر ہوا ۔ مزاج پرسی کے بعد میں نے عرض کیا کہ میں مامور ہوں کہ جناب کو آگے جانے کے بجائے سفارت خانے لے چلوں اور میں نے مذاقاً عرض کیا کہ حضور اگر آپ سیدھی طرح نہیں چلیں گے تو یہ چند مسلح افغان جو آپ کی سلامی اتارنے کی خاطر آئے ہیں آپ کو اغوا کر کے لے چلیں گے ۔ اس پر اقبال نے فرمایا کہ میرا بستر موٹر سے اتار لیا جائے اور

شیخ اصغر علی صاحب کو ٹیلیفون پر کہ دیا جائے کہ ڈاکٹر صاحب کو سلجوق صاحب سفیر افغانستان نے بالو گنج اتار لیا ہے ۔ لیکن ساتھ یہ بھی کہ دینا کہ شیخ اصغر علی آج لنچ سفارت خانہ میں میرے ساتھ ھی کھائیں ۔ چنانچہ حکم کی تعمیل کی گئی اور شیخ اصغر علی نے لنچ کی دعوت قبول کرلی ۔ جب شیخ اصغر علی لنچ پر آئے تو ڈاکٹر صاحب نے مزاحاً فرمایا : شیخ صاحب اگر عجب خان مس ایلس کو اغوا کرکے لے گیا تھا تو اس میں مس ایلس کا کوئی قصور نہ تھا وہ بیچاری قطعاً بے گناہ تھی ۔ اس میں اشارہ یہ تھا کہ اگر سلجوق نے عجب خان کا پارٹ پلے کرکے مجھے اغوا کرلیا اور سفارت خانہ میں لے آیا تو میرا کوئی قصور نہ سمجھا جائے ۔ اسی لطیفہ پر ساری محفل کشت زعفران بن گئی ۔ لنچ ختم ہوچکنے پر جب ڈاکٹر صاحب استراحت کے لئے اپنے کمرہ میں تشریف لے گئے اور ڈاکٹر صاحب کا صحابی علی بخش بھی جو ہر شخص کو معلوم ہے سفر و حضر میں علامہ مرحوم کے ساتھ رہتا تھا کمرہ میں پاؤں دبانے چلا گیا تو سلجوقی نے مجھ سے پر محبت لہجہ میں کہا کہ واللہ خیلے همت کردید که ایں شخص بزرگ و مشفق را آور دید ورنه اندیشناک بودم که پروگرام خود را تبدل نخواهند نمود ۔ اس کے بعد کئی دعوتوں کا شملہ میں شیخ اصغر علی اور دیگر اکابرین شملہ کے ہاں رد و بدل ہوتا رہا ۔

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ جب میں لاہور آیا تو ڈاکٹر صاحب کی ملاقات کا شرف حاصل کیا ۔ ڈاکٹر صاحب حسب معمول نہایت سادگی سے چارپائی پر ننگے سر لوئی اوڑھے لیٹے ہوئے حقے کے کش لگا رہے تھے ۔ انہوں نے نہایت مہربانی اور گرمجوشی سے میری پذیرائی فرمائی ' اور بھی کئی اهل علم استفادہ ' علمی اور سیاسی کے لئے رونق افروز تھے ' باتیں ہوتی رہیں ۔ کچھ دیر کے بعد دیگر لوگ اٹھ کر جاتے رہے ۔ اسی ضمن میں ڈاکٹر صاحب فرمانے لگے کہ جاوید منزل مکمل ہو گئی ہے لیکن مجھے افسوس ہے کے جائیداد تین روز بھی کیوں میرے نام سے منسوب رہی ہے ۔ اسی روز ڈاکٹر صاحب نے اسے اپنے فرزند جاوید کے نام منسوب و منتقل کردیا اور فرمایا کہ دنیا میں درویش کے پاس کچھ بھی نہیں ہونا چاھئے ۔ اقبال نے اس وقت ایک شعر فرمایا جو بدبختانہ مجھے یاد نہیں رہا لیکن اس کا مطلب اور مضمون بالکل اسی شعر کے مرادف تھا ۔

ما هیچ نداریم و غم هیچ نداریم دستار نداریم غم پیچ نداریم

اس سے ڈاکٹر صاحب کی شان غنا و بے نیازی ترشح ہوتی ہے ۔

ایک دن ڈاکٹر صاحب مرحوم نے اثنائے ملاقات میں اپنی زبان فیض ترجمان سے فرمایا : میں نواب صاحب بہاولپور (جو بہت ھی وسیع الاخلاق اور اقبال دوست حکمران تھے) کے بلانے پر وہاں (بہاولپور) گیا ہوا تھا ۔ نواب صاحب نے حسب العادت بہت اعزاز و اکرام فرمایا اور چندے بعد کہا کہ اگر آپ وزارت عظمیٰ کا عہدہ قبول فرمائیں تو ریاست بہاولپور کے لئے موجب افتخار و ترقیات ہوگا ۔ اس پر ڈاکٹر صاحب نے (جو ریاست کی پارٹی بازی اور سیاست مداری سے بخوبی واقف تھے کیونکہ آن کی آنکھوں کے سامنے کئی وزیر اعظم

آئے اور کئی بمصداق ع بہت بے آبرو ہو کر تیرے کوچے سے ہم نکلے ریاست سے چلے گئے یا جبراً نکالے گئے) فرمایا نواب صاحب محترم! میں آپ کی شاہانہ پیشکش کا بیحد شکر گدار ہوں۔ عطیہ تو بے شک بہت دلکش و دلچسپ ہے بمصداق مگر

بدریا در منافع بے شمار است وگر خواہی سلامت بر کنار است

لیکن سیاسیات حاضرہ کو مد نظر رکھ کر میں نہیں چاہتا کہ ایک روز دست بدست دگرے اور پا بدست دگرے ہو کر ریاست سے نکلوں، پہلے ہی قبولیت سے انکار کردوں ۔ اس پر جناب نواب صاحب نے کچھ وظیفہ مقرر فرمادیا اور اصرار نہ فرمایا اور بہت عزت سے ریاست سے مرخص کیا ۔

علامہ مرحوم و مغفور خود ایک دفعہ سفیر صاحب افغانستان کی مجلس میں حکیم نابینا صاحب مرحوم مقیم دہلی کی حذاقت و مہارت کا ذکر کرتے ہوئے فرمانے لگے کہ میں درد گردہ کا پرانا مریض تھا چنانچہ اس درد سے میں اکثر بے تاب اور نیم جان ہوجایا کرتا تھا اور جب میرے مرض نے سخت اشتداد کی صورت اختیار کرلی تو میں کوشش کر رہا تھا کہ کچھ رقم جمع کرکے آسٹریا جاکر آپریشن کراؤں تاکہ اس مرض نابکار سے چھٹکارا حاصل ہو۔ اسی اثنا میں میری عسرت اور شدت مرض کی اطلاع جناب حکیم نابینا صاحب مرحوم تک پہنچ گئی جس پر حکیم صاحب نے مجھے تار کے ذریعہ اطلاع دی کہ آسٹریا جانے سے قبل علاج کے سلسلہ میں پہلے آن سے مل لوں۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب دہلی روانہ ہوئے اور سفر کے دوران میں ہی مرض کا دورہ آ پڑا اور اسٹیشن دہلی سے سٹریچر پر ڈال کر اقبال کو حکیم نابینا کے مسکن پر قریب جامع مسجد دہلی پہنچایا گیا ۔ حکیم صاحب نے سب کوائف سن کر ایک دوا عطا کی اور کہا کہ چند گھنٹے کے بعد آپ کو پیشاب بالکل سیاہ رنگت کا آئے گا۔ اس کی سیاہ رنگت سے گھبرانا نہیں ۔ شدید درد کے بند کرنے کے لئے بھی دوا تجویز کی گئی جس سے درد کا اشتداد جاتا رہا اور نیند آجانے سے بیحد تسکین و راحت حاصل ہوئی ۔ ٹھیک وقت مقررہ پر ڈاکٹر صاحب کو پیشاب کی حاجت ہوئی اور فی الواقعہ پیشاب نہایت سیاہ رنگ کا تھا لیکن جوں جوں پیشاب خارج ہوتا گیا، ڈاکٹر صاحب کی جان میں جان آتی گئی ۔ آخرش حکیم صاحب نے گفتگو کے دوران میں خود ہی فرمایا کہ سنگ مثانہ اور گردہ کی پتھری دوا سے تحلیل ہو کر پیشاب کے ذریعہ کاملاً خارج ہوجائے گی اور پھر کبھی ایسا درد یا دورہ نہیں پڑے گا ۔ چنانچہ اقبال نے فرمایا کہ مجھے بالکل آرام ہو گیا اور وہ دن اور آج کا دن ہے مجھے معلوم ہی نہیں کہ آیا مجھے درد گردہ کی شکایت کبھی تھی بھی یا نہیں اور حکیم صاحب کی توجہ و عنایت سے میرے سفر اور آسٹریا میں آپریشن کے جملہ مصارف اور زحمات بچ گئیں اور ہمیشہ بعد ازاں میں حکیم نابینا صاحب کی طبی قابلیت اور حذاقت کا مائل رہا ۔ وہ لوگ جو ہر شعبہ میں یورپی تفوق کے دلدادہ ہیں اور یونانی طب سے اعراض اور احتقار کا برتاؤ کرتے ہیں ڈاکٹر صاحب ان کو یونانی طبی اعجاز کا درس دیا کرتے تھے ۔ ایک مجلس میں کسی شخص نے چند طبی لطائف بیان کئے

اور کہا کہ پشاور میں ایک حکیم عبداللہ نامی رہتے تھے۔ ان کے متعلق مشہور تھا کہ جب وہ قبرستان میں سے گذرتے تو منہ پر کپڑا ڈال لیتے تھے۔ کسی نے اس کا سبب دریافت کیا تو جواب ملا کہ چونکہ یہ سب مردے میرے علاج کے شرمندۂ احسان ہیں لہذا مجھے ان سے شرم آتی ہے اور میں منہ ڈھانک لیتا ہوں کہ ان کو کیا منہ دکھاؤں۔ اس شخص نے اسی حکیم عبداللہ کے متعلق ذیل کے چند اشعار بھی ڈاکٹر صاحب کو سنائے اور کہا:

ملک الموت رفت پیش خدا　　گفت اے لا یزال بے ہمتا
در پشاور حکیم عبداللہ　　من بکے می کشم و آو صدتا
یا مرا ازین کار معطل کن　　یا او را خدمت دگر فرما

اس پر ڈاکٹر صاحب خوب ہنسے اور فرمایا کہ Quacks سے اور کیا امید ہوسکتی ہے۔

جب سردار صلاح الدین سلجوق سفیر افغانستان متعینہ دہلی کے ایما پر اقبال، سید سلیمان ندوی اور سر سید راس مسعود کا تعلیمی اور عرفانی وفد کابل گیا تو در حقیقت اصل مقصد یہ تھا کہ اعلیٰ حضرت غازی محمد نادر خان، سلجوق صاحب کی مدح و ثنا اور تشویق کے باعث ڈاکٹر صاحب مرحوم سے ملنا چاہتے تھے۔ چنانچہ اس وفد سے تعلیمی مشاورت کا استفادہ کرنے کے نام سے علامہ اقبال کو کابل بلایا گیا۔ پہلے راقم الحروف کو وفد کے ساتھ بھیجنا تجویز ہوا پھر یہ دیکھتے ہوئے کہ میرے جانے سے سفارت خانہ کے کاروبار میں ہرج ہوگا میرے بھانجے مسٹر عبدالمجید کو جو ٹائپسٹ اور اسسٹنٹ سکریٹری تھے بحیثیت اتاشی وفد کے ساتھ بھیجا گیا۔ اس وفد کی کابل میں وہ آؤ بھگت ہوئی کہ اس کی نظیر افغانستان کی تاریخ میں نہیں مل سکتی۔ چنانچہ اقبال نے ایک مجلس میں بزبان خود فرمایا کہ میں نے سوچا کہ اگر کوئی موٹر تحفتاً لے جاؤں تو اعلیٰ حضرت کے پاس بحیثیت ایک اولوالعزم بادشاہ ہونے کے ہر ساخت کی اعلیٰ سے اعلیٰ موٹریں موجود ہوں گی۔ علیٰ ہذا القیاس قلم تحریر یا اور تحائف کے متعلق بھی یہی خیال کیا۔ ہو نہ ہو کوئی ایسا تحفہ لے جاؤں جو اپنی مثال میں بے نظیر اور رفیع المرتبت ہو۔ چنانچہ اسی غرض کے لئے ایک تاریخی مطلا اور مذہب حمائل شریف قرآن تجویز کی گئی اور جب ڈاکٹر صاحب حضور شاہانہ میں پیش ہوئے تو اعلیٰ حضرت محمد نادر خان شہید کی آنکھوں میں وفور اخلاص سے معانقہ کے وقت آنسو ڈبڈبا آئے اور اعلیٰ حضرت فرمانے لگے کہ الحمد للہ میں اس روز کو یوم السعید سمجھتا ہوں کہ میری دیرینہ آرزو پوری ہوئی۔ ڈاکٹر صاحب نے بھی نہایت اخلاص بھرے الفاظ میں اظہار عقیدت فرمایا جس کے معانی اس کے لگ بھگ تھے:

بیا بیا کہ بدامان نادر آویزیم　　کہ مرد نیک نہاد است و پاک طینت است
فقیرے در لباس خود امیرے　　امیرے درد مندے دل پذیرے

معانقہ اور ملاقات شاہ افغانستان اور شاہ سخنستان کا سماں ایسا دلچسپ تھا کہ دائرہ تحریر میں نہیں سما سکتا۔ بہر حال جب سلام و پیام کا دور ختم

ہوا تو اقبال نے فرمایا کہ اعلیٰ حضرت میں نے کوئی ہدیہ اور تحفہ حضور شاہانہ میں تقدیم کرنے کے لئے بہت تفکر و تدبر سے کام لیا لیکن دنیا کی ہر چیز مجھے حقیر نظر آئی ۔ ان کی بابت میں نے خیال کیا کہ بحیثیت ایک جلیل القدر تاجدار نامدار افغانستان ہونے کے آپ کو وہ سب اشیا و نعمائے الٰہی بدرجہ اتم و اعظم حاصل ہیں لہذا میں یہ حمائل مبارکہ اعلی حضرت کی خدمت میں تقدیم کرتا ہوں جس کے کلام الملوک، ملوک الکلام ہونے میں کوئی ریب و شک نہیں۔ اس پر محمد نادر خان شہید نے تعظیماً سر و قد کھڑے ہو کر حمائل مبارکہ کو بوسہ دیکر دونوں ہاتھوں سے سر و چشم پر رکھا اور فرمایا کہ ڈاکٹر صاحب معظم آپ نے یہ ہدیہ مبارکہ عطا کر کے مجھے دونوں جہان کی بادشاہی بخش دی ہے ۔ اس عطیہ بزرگانہ کے تشکر کے لئے میرے پاس کافی الفاظ نہیں، اب دعا فرمائیے کہ اللہ مجھے اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے ۔ چنانچہ یہ مجلس نہایت تزک و احتشام سے ختم ہوئی اور ڈاکٹر صاحب فرمانے لگے کہ مجھے اس مجلس کے محبت آمیز و ولولہ انگیز تاثرات مادام الحیات فراموش نہیں ہوں گے ۔

افغانستان میں حکومت کی طرف سے اس وفد کی تعظیم و تکریم اور ابراز اعزاز و اکرام میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا گیا ۔ چنانچہ اقبال نے ایک مجلس میں کوہ پغمان کا ذکر ان ڈرامائی الفاظ میں فرمایا ۔ کہ جب ہماری موٹر پغمان کے دائرہ میں پہنچی تو مظاہر و مناظر قدرت کا وہ بے نظیر اور دلفریب سماں دیکھا کہ خود بخود خیال ہوتا تھا کہ

آنچہ می بینم بہ بیداریست یا رب یا بہ خواب

پغمان کی نہایت وسیع آئینہ نما و دلکشا سڑک بلور کی طرح شفاف و درخشان جس میں سے انسان کا چہرہ نظر آتا تھا یورپ کی خوبصورتی کو مات کرتی ہے تھی ۔ سڑک کے دو رویہ چنار کے درجہ و ترتیب وار سرسبز درخت پہلے چھوٹے پھر اس سے بڑے پھر اس سے بڑے یہاں تک کہ اخیر میں ان کے سر فلک شگاف معلوم ہوتے تھے اور وہ دیدہ افروز نظارہ پیش کرتے تھے کہ جس کا تذکر دائرہ بیان میں نہیں آسکتا ۔ سڑک کے چو طرفہ ساتھ ساتھ خیابان تھے جن میں سرخ بجری بچھی ہوئی ایسی معلوم ہوتی تھی کہ گویا یاقوت سائیدہ گسترده شد یعنی یاقوت کو پیس کر بچھا دیا گیا ہے اور آفتاب کی کرنوں سے بجلی کی طرح بجری کے ذرے چمکتے تھے اور ان خیابانوں سے ہرے سبز گھاس کے وسیع چمن ایسے معلوم ہوتے تھے جیسے سبز و شاداب مخملی قالین بچھائے ہوئے ہیں ۔ ان چمنوں میں تھوڑے تھوڑے فاصلہ پر مدور طبقات گل تھے اور ان میں ایسے بو قلمون قسم کے خوش رنگ پھول تھے کہ جن کی نظر فریبی کی وجہ سے آنکھیں وہاں سے ہرگز ہٹنا نہیں چاہتی تھیں لیکن جب دوسرے طبقہ گل کی طرف نظر دوڑتی تھی تو ان پھولوں کی خوبصورتی اور رعنائی کی وجہ سے پہلے پھولوں کی جاذبیت بھول جاتی تھی۔ دل چاہتا تھا کہ ہمیشہ ہی دیکھتا رہے غرضیکہ ہر طرف ایسا خوشگوار منظر تھا کہ قدرت الٰہی کا جلوہ نظر آکر یہی شعر یاد آتا تھا :

سبحان من تحیر فی صنعه العقول
سبحان من بقدرته تعجب الفحول

چمنستانوں کے پرے دو طرفہ نہر جاری ہے جس کے دونوں کناروں پر ثمر ور درخت سایہ فگن ہیں اور جنات تجری من تحتہا الانہار کا عملی نمونہ اور جلوہ پیش کرتی ہیں۔ نہر سے پرےسفیدسفید انڈا نما کوٹھیاں اور کوٹھیوں میں کہیں کہیں خوبصورت افغانی عورتوں کی جو نہایت عمدہ لباس میں ملبوس نظر آتیں یا انکی جھلک پڑتی تو حور مقصورات فی الخیام کا نقشہ سامنے ہوتا تھا ۔ ہر جانب یہ فردوس نما سماں یہی خیال اور تصور پیدا کرتا تھا کہ انسان عالم فانی سے عالم جاودانی میں پہنچ گیا ہے۔ آگے جا کر پہاڑ سے آبشار گرتی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ پگھلی ہوئی چاندی کا دھارا پہاڑ سے گرکر ایک ترانہ گا رہا ہے ۔ اس نقرہ نما پانی کے گرنے سےنہایت سرد نسیم پیدا ہوتی ہے اور وہ نسیم خوش آئند دماغ میں داخل ہوکر دماغ کےہر خلیہ میں تلاش کرتی ہے کہ اگر کوئی بیماری ہو تو اسے پھینک کر نکال دے۔ ایسی آب و ہوا کی موجودگی کسی بیمار کو نزدیک نہیں آنے دیتی ۔ المختصر ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ میں نے نیلپز ، وینس ، بوادی بولو ، جنیوا ایسے مقامات تفریحی دیکھے ہیں۔ لیکن ان کو پغمان کے سے پر فضا ، خوش ہوا کثیر المناظر تفریحی مقام سے کوئی نسبت ہی نہیں معلوم ہوتی ۔ گویا کہ یہ قطعہ قطعة من الجنة ہے۔ جب سب مناظر دیکھنے کے بعد ایک چمن سبزہ زار میں واپس آئے تو میں حکومت افغانیہ کی خوش سلیقگی سے حیران ہوگیا۔ چمن بھی سبز اور اس پر سبز مخملی گدار قالین پھر سارا فرنیچر بھی سبز رنگ حتیٰ کہ سامان ، چائے ، چینک ، پیالیاں وغیرہ بھی سراسر سبز ۔ اس پر خدمتگاروں کے سبز لباس عجیب نضارت و یکسانی و شادمانی کا سماں پیش کر رہے تھے۔ جب ایسے پر فضا خوشگوار اور یک رنگی خوشنما کے ماحول میں ہم کرسیوں اور کوچوں پر بیٹھ گئے اور چائے نوشی کی مجلس شروع ہوئی تو پاس ہی سنگین فوارے بھی سبز پتھر کے بنے ہوئے کھول دیئے گئے۔ چونکہ ہوا سرد تھی جناب اقبال کو سردی محسوس ہوئی تو آپ نے فرمایا :

ہوا سرد است ، فوارہ را بستہ کنید دریں خنکی از فوارہ چہ مقصد است یعنی ہوا ٹھنڈی ہے فوارے بند کرو ۔ فواروں سے اس سردی میں کیا مقصد ہے ؟ یہ جملہ سن کر جناب سردار فیض محمد خان جو اس وقت حکومت افغانیہ کے وزیر معارف اور وفد کے مہماندار شاہی مقرر تھے ۔ فی البدیہہ شعر کہنے لگے کہ اس فوارہ سے یہ مقصد ہے :

عقد مروارید می سازد نثار مقدمت ورنہ از فوارہ مقصود دگر کے دارد آب

یعنی فوارہ موتیوں کی لڑیاں پرو پروکر اپنے مہمانان عزیز کے سر پر نچھاور کر رہا ہے ۔ نہیں تو پانی کا فوارے سے اورکیا مقصد ہے ؟ دکتور مرحوم یہ فی البدیہہ شعر سن کر عش عش کرکے پھڑک گئے اور ہر طرف سے تحسین

آفرین کے آوازے بلند ہوئے لیکن ڈاکٹر صاحب کب نچلے بیٹھنے والے تھے۔ وہ بھی سردار فیض محمد خان صاحب کا شعر پڑھ کر فوراً فرمانے لگے:

مہربانی ها کہ بر من کردہ ٔ سازد شمار ورنہ ازفوارہ مقصود دگر هم!دارد آب

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ جب سے میں وارد افغانستان ہوا ہوں اور آپ نے جو بے شمار مہربانیوں کی بوچھاڑ مجھ پر کی ہے، پانی کے قطرے تسبیح کے دانے بن کر انہیں شمار کر رہے ہیں ورنہ اس کے سوا بھی پانی کے فوارے سے بہت سے مقاصد ہوسکتے ہیں۔ اس طرح علمی مذاکرات میں رشک آفرین مجلس ختم ہوئی۔

کون نہیں جانتا کہ اقبال نہایت ظریف الطبع بزرگ تھے۔ میرے بھانجے عبدالمجید اتاشی سے بہت مہربانی کرتے اور اکثر مذاق کرلیتے تھے۔ میرے بھانجے نے کہا کہ دکتور صاحب کیا اچھا ہوکہ آپ بھی جیسا کہ لوگ انگلستان سے یادگار کے طور پر بیویاں لے آتے ہیں افغانستان کا تحفہ ایک افغانی خاتون سے شادی کرکے لے جائیں۔ اس پر اقبال کو بہت دلچسپی ہوئی تو متبسم ہوکر عبدالمجید سے کہنے لگے: مجید صاحب کیا کوئی افغانی خاتون مجھ سے شادی کرنا پسند کرے گی؟ تو مجید صاحب نے کہا کہ واہ صاحب آپ پادشاہ سخن اور مشاہیر زمانہ یکتائے روزگار کے سامنے سینکڑوں اکابرین افغانستان اپنی صبیات پیش کردیں گے۔ ڈاکٹر صاحب فرمانے لگے کہ مجید صاحب یہ آپکی خوش فہمی ہے۔ مجید نے کہا کہ صاحب اگر آپ کا حکم ہو تو میں اس بارے میں کوئی ذکر اور سر رشتہ کروں۔ تو ڈاکٹر صاحب ہنس کر فرمانے لگے مجید صاحب آپ تو پندرہ برس سے سفارت خانہ میں ترجمانی کا کام کر رہے ہیں، آپ کو تو معلوم ہوگا کہ اگر میں نے افغانی خاتون سے شادی کرلی تو وہ مجھ سے کیسا برتاؤ کرے گی۔ اس پر مجید صاحب نے کہا کہ برتاؤ اچھا ہی کرے گی، ہاں سویرے منہ نہار آپ کو جگا کر حکم کیا کرے گی: او ڈاکٹر او ڈاکٹر بر خیز برائے من چائے تیار کن۔ یعنی او ڈاکٹر اٹھ فوراً میرے لئے چائے تیار کر۔ اس پر ڈاکٹر صاحب بہت دلچسپی سے ہنسے اور کہا کہ مجید صاحب کیا وہ سچ مچ مجھ سے یہ کہیگی کہ اٹھ چائے تیار کرلے۔ مجیدصاحب نے کہا کہ واللہ وہ ضرور یہ کہیگی اور اگر اس کو ایک وقت بھی چائے نہ ملی تو وہ آپ کی وہ گت بنائے گی کہ آپ کو نانی یاد آجائیگی۔

ڈاکٹر صاحب ہنس کر فرمانے لگے کہ مجید صاحب کیا یہ سچ ہے؟ تو مجید صاحب خوش مزاجی سے کہتے تھے کہ واللہ این درست است۔ بخدا یہ سچ ہے۔ بلکہ کوئی کوئی خاتون تو یہ کہنے سے بھی نہ جھجکے گی کہ او ڈاکٹر او ڈاکٹر بر خیز چائے دم کن۔ کہ او ڈاکٹر اٹھ چائے تیار کر۔ اور اگر آپ نے سستی دکھائی تو برملا کہدیگی کہ آوے خدا زدہ ڈاکٹر خیلے تنبل آدم ہستی۔ او خدا کی مار ڈاکٹر تو بڑا سست آدمی ہے۔ تو اس پر ڈاکٹر صاحب دل بھر کر ہنسے اور جب کبھی تفریح کو دل چاہتا تو مجید صاحب سے ڈاکٹر صاحب فرماتے کہ خوب مجید صاحب وہ خاتون افغان اور کیا کہیگی تو مجید صاحب کہہ دیتے کہ واللہ بسا اوقات وہ خاتون افغانی نارافگی کے وقت پکی تواضع بھی کردے گی۔

محمد فاضل

فلسفۂ خودی کا جذبۂ محرکہ

اقبال کا اصل مسلک عشق محمدی ہے۔ وہ ہر چیز کو بھی عینک لگا کر دیکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ انہوں نے خدا کو بھی ' رب محمد ' ہونے کی حیثیت سے دیکھا ہے۔ یعنی جس نے محمد جیسے کامل انسان کو بنایا ہے وہ خود کیا ہوگا۔ یہ واقعہ بہت مشہور ہے کہ ایک فلسفی نے ان سے پوچھا کہ خدا کے وجود کے عقلی دلائل کیا ہیں؟ اقبال نے جواب دیا عقلی دلائل کا تو یہ حال ہے کہ جتنے دلائل خدا کے ہونے کے دیئے جاسکتے ہیں اتنے ہی دلائل اس کے نہ ہونے کے بھی پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ اس نے ذرا متعجب ہوکر پوچھا: پھر آپ کیوں خدا کے وجود کے قائل ہیں؟ اقبال نے اس کا جو جواب دیا وہ ایک عجیب حقیقت کی نقاب کشائی کرتا ہے۔ انہوں نے کہا میں تو صرف اس لئے خدا کے وجود کا قائل ہوں کہ محمد جیسا انسان کہتا ہے کہ خدا موجود ہے۔ وہ جسے کہ دے کہ ہے وہ ہے اور وہ جسے کہ دے کہ نہیں ہے وہ نہیں ہے۔

اس جواب سے بہ آسانی یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے محمد رسول اللہ کو جتنا کچھ اپنی عقل سے سمجھا اس سے کہیں زیادہ عشق کی نگاہوں سے دیکھا۔ محمد کا نام نامی سنتے ہی اس کی آنکھیں اشکبار ہوجاتی تھیں۔ وہ خدا سے ناز بھرے انداز سے لڑنے جھگڑنے میں تامل نہیں کرتا لیکن محمد کے سامنے اس کا سر ادب ہمیشہ جھکا رہتا تھا۔ رومی نے کہا ہے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند　　فرشتہ صید، پیمبر شکار، یزداں گیر

یعنی خدا کی کبریائی کے زیر سایہ کچھ بلند ہمت مردان خدا ایسے بھی ہیں جو فرشتے اور پیغمبر بلکہ خدا پر بھی اپنی کمند ڈال لیتے ہیں۔ اقبال کو یہ شعر بہت پسند تھا۔ وہ بھی اس مضمون کو اپنے انداز میں ادا کرنے کے لئے بے چین ہوئے مگر پیغمبر کے ذکر کی جراءت نہ کر سکے۔ ادب مانع تھا اس لئے اتنا کہ کر رہ گئے:

در دشت جنون من جبریل زبون صیدے　　یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

اقبال جانتا ہے کہ خدا عالم الغیب و الشہادہ ہے۔ اس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رکھی جاسکتی اس لئے اپنا اعمال نامہ خدا کے حضور پیش ہونے سے نہیں گھبراتا۔ اقبال کو اگر کوئی گھبراہٹ ہوتی ہے' کوئی شرم دامنگیر ہوتی ہے، کوئی خطرہ ستاتا ہے، تو صرف یہ کہ کہیں محمد کے سامنے میری رسوائی نہ ہو اور میرے نامۂ سیاہ کو دیکھ کر محمد کو صدمہ نہ ہو۔ اس لئے وہ بارگاہ ایزدی میں انتہائی درد مندی، بےچینی اور دکھے ہوئے دل سے دعا کرتا ہے:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر　　روز محشر عذر ہائے من پذیر
یا اگر بینی حسابم نا گزیر　　از نگاہ مصطفیٰ پنہاں بگیر

اس مضمون کو اقبال دوسری جگہ یوں دھراتا ہے:

مکن رسوا حضور خواجہ ما را حساب ما ز چشم او نہاں گیر

غرض اقبال کا اوڑھنا بچھونا عشق محمدی ہے۔ مرکزی تصور عشق محمدی ہے۔ سارے کلام کا محور عشق محمدی ہے اور اسی محور کے گرد اقبال کی تمام شاعری گردش کرتی ہے۔ وہ خود کہتا ہے:

ھر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست بحر و بر در گوشہ دامان اوست
در دل مسلم مقام مصطفیٰ است آبروئے ما ز نام مصطفیٰ است

وہ بے تکان کہتا ہے:

طور موجے از غبار خانہ اش کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش
این زمین از بارگاہت ارجمند آسمان از بوسہ " پایت " بلند

اس سے بھی زیادہ:

معنی حرفم کنی تصدیق اگر بنگری با دیدہ صدیق اگر
قوت قلب و جگر گردد نبی از خدا محبوب تر گردد نبی

اس قسم کے جذبات سن کر بعض خدا پرست موحدوں کی پیشانی پر بل پڑجائیں تو یہ قدرتی بات ہے اور وہ اس ناگواری میں مخلص بھی ھیں۔ جب وہ سنتے ھیں:

سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

اور جب وہ پڑھتے ھیں:

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ھر جائی ہے

تو خدا پرستوں کا چیں بجبیں ھونا ایک فطری تقاضا ہے لیکن ہم اس مقام پر اقبال کی طرف سے صرف اسی قدر صفائی پیش کرنے پر اکتفا کریں گے:

با خدا دیوانہ و با مصطفیٰ ھشیار باش

اقبال کے تصورات کا سارا محور ہی عشق محمدی ہے اور وہ جو کچھ کہتا ہے اسی جذبے سے کہتا ہے:

اے شیخ پاک دامن معذور دار " او " را

صلح نامہ حدیبیہ کے آغاز میں " بسم اللہ الرحمان الرحیم " لکھا گیا تھا۔ کفار قریش نے اعتراض کیا کہ ہم رحمان و رحیم کو نہیں جانتے۔ ہمارے ھاں " باسمک اللھم " لکھا جاتا ہے۔ حضور نے کاتب صلح نامہ سیدنا علی مرتضی کو حکم دیا کہ بسم اللہ الرحمان الرحیم کو کاٹ کر باسمک اللھم لکھو۔ حضرت علی نے فوراً تعمیل ارشاد کرلی۔ اس کے بعد قریش نے دوسرا اعتراض کیا کہ اس میں لکھا ہے " ھذا ما عاھد علیہ محمد رسول اللہ " (یعنی یہ معاہدہ ہے جو محمد رسول اللہ نے کیا ہے)۔ اگر ہم رسول اللہ ھی مان لیتے تو جھگڑا کاہے کا تھا؟ لہذا اسے کاٹ کر " محمد بن عبداللہ " لکھئے۔ حضور نے پھر حضرت علی سے فرمایا کہ رسول اللہ کاٹ کر " بن عبداللہ "

لکھ دو - حضرت علی نے دوات قلم رکھ دیا اور صاف کہ دیا کہ مجھ سے یہ نہیں ہوگا - ذرا سوچئے۔ معترض تو یہاں بھی اعتراض کرسکتا ہے کہ رحمان و رحیم تو کاٹ دیا لیکن رسول اللہ کا لفظ قلمزد کرنے سے انکار کردیا۔ لیکن کسی کو کیا معلوم کہ علی کی اس نافرمانی پر کتنی فرمانبرداریاں قربان ہیں ۔ اور یہ ادب و احترام عشق محمدی کا کتنا عظیم الشان نمونہ ہے۔ بس کچھ ایسا ہی جذبہ اقبال میں بھی کبھی پیدا ہو جاتا ہے ۔ با خدا دیوانہ و با مصطفیٰ هشیار باش ۔ وہ ہر شے کو عشق محمدی ہی کے پیمانے سے ناپتے ہیں ۔ وہ جب امت کی زبون حالی دیکھتے ہیں تو انہیں صرف اس لئے صدمہ ہوتا ہے کہ محمد کی امت کا یہ حال کیوں ہے؟ بس خدا سے جھگڑنے کھڑے ہوجاتے ہیں ۔ '' شکوہ '' کا ہر شعر اس کا گواہ ہے ۔ پھر جب وہ دین اسلام کی بے بسی دیکھتے ہیں تو انہیں فقط اس لئے اذیت ہوتی ہے کہ محمد کے لائے ہوئے دین کی یہ حالت کیوں ہے ؟ اس وقت وہ مسلمانوں پر برس پڑتے ہیں جس کی شہادت '' جواب شکوہ '' کے ایک ایک شعر سے ملتی ہے ۔ غرض وہ خدا سے خفگی کا اظہار کرتے ہیں تو محمد کی امت کی خاطر اور مسلمانوں پر برستے ہیں تو محمد کے دین کی خاطر ۔ دونوں کا مرکز ایک ہی ذات ہے اور دونوں قسم کی خفگیاں عشق محمدی ہی کے جذبے کے زیر اثر ہیں:

یہ بندہ دو عالم سے خفا میرے لئے ہے

جب مسلمانوں سے ناراض ہوئے تو نہ ملّا کو چھوڑا نہ صوفی کو، نہ مولوی کو بخشا نہ مفتی کو، نہ امام کو معاف کیا نہ خطیب کو ۔ نہ دوسروں کو قابل درگزر سمجھا نہ اپنے آپ کو ۔ انہوں نے محسوس کیا کہ دین اسلام تو ایک زندہ و پائندہ حقیقت ہے ، یہ نہیں مرسکتا۔ مردہ تو وہ مذہب ہے جو ہمارے مختلف کوتاہ نظر مذہبی اجارہ داروں نے خود وضع کرلیا ہے اور اسی کو اسلام کا نام دے دیا ہے ۔ خواہ غلط فہمی کی وجہ سے ہو یا اپنے مفاد کی خاطر ۔

دین کو مسخ کرنے والے عوامل میں اقبال کو دو چیزیں بہت نمایاں نظر آئیں ۔ ایک عام فقیہوں کا جمود جس نے دین کو ایک متحرک حقیقت کی بجائے جامد مذہب بنا کر رکھ دیا ۔ اور دوسرے عام صوفیوں کے وہ روحانی تصورات جو عجم سے مستعار لئے گئے۔ ان تصورات میں سب سے نمایاں وحدت الوجود کا عقیدہ تھا ۔ اس عقیدے پر تفصیلی روشنی ڈالنے کا یہ موقع نہیں۔ اتنا بتادینا کافی ہے کہ اس عقیدے کے اثر سے نوے فی صد سے زیادہ صوفیا جبری ہوتے رہے ۔ پھر جب جبریت اور عدم اختیار کا لازمی نتیجہ یہ عقیدہ ہوگیا کہ یہ ساری کائنات چونکہ خدا ہی کے جمال و جلال کا مظہر ہے اس لئے جو کچھ ہوتا ہے اسی کی طرف سے ہوتا ہے ۔ گویا نہ انسان کا اپنا کوئی اختیار ہے ، نہ اخلاقی اقدار کی کوئی قدر و قیمت ، نہ سزا و جزا کی کوئی توجیہ ممکن ہے ، نہ نیکی و بدی کا کوئی مطلب ، نہ امر و نہی کے کوئی معنی اور نہ سزا و جزا کا کوئی مفہوم ۔ انسان بس ایک مشینی کٹھ پتلی ہے جس سے باز پرس یا

جوابدہی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

پھر جب مسئلہ تقدیر اسلام کا چھٹا رکن بنا تو انسانی بے اختیاری کی رہی سہی کسر بھی پوری ہو گئی۔ تقدیر کا عام مفہوم یہ سمجھا جانے لگا کہ جو کچھ دنیا میں ہونے والا ہے وہ سب لوح محفوظ میں لکھا جاچکا ہے اور اس کے خلاف کچھ نہیں ہوسکتا، ایک پتہ بھی اذن الٰہی کے بغیر نہیں ہل سکتا۔ گویا انسان بالکل مجبور ہے۔ اس کی تہجد گزاری بھی اس کی تقدیر ہے اور چوری بھی اس کی لکھی ہوئی قسمت ہے۔ وہ اپنی تقدیر سے مجبور ہے۔ از خود اپنے اختیار سے کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ ظاہر ہے اس تصور تقدیر کے بعد سعی و عمل جدوجہد اور کوشش و تدبیر بے معنی ہو جاتی ہے اور جب یہ عقیدہ کسی قوم کے دماغوں پر مسلط ہو جائے تو اس میں بے عملی اور ترک تدبیر پیدا ہو جانا لازمی امر ہے۔ اور یہ تقریباً ویسا ہی عقیدہ ہو جاتا ہے جیسا کہ ہندوؤں میں چار ورنوں کے متعلق موجود ہے۔ یعنی برہمن بھی سمجھے کہ وہ حکومت کرنے کے لئے پیدا ہوئے ہیں اور شودر یہ ایمان رکھے کہ وہ ان کی غلاظت اٹھانے کے لئے ہی وجود میں آئے ہیں اور یہی ہماری نہ بدلنے والی تقدیر ہے۔

میرے ایک عزیز ایک ایسے علاقے میں گئے جہاں دو ایک رئیس داد عیش دے رہے تھے اور باقی عوام بھوک سے مر رہے تھے۔ انہوں نے پوچھا کہ تمہارے سردار تو عیش کرتے ہیں اور تمہیں پیٹ بھر کر روٹی بھی نہیں ملتی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ انہوں نے جواب دیا "اللہ کی مرضی ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان اپنے اوپر بے تدبیری و بے عملی کا کوئی الزام نہیں لینا چاہتا۔ وہ خوبصورتی کے ساتھ یہ الزام تقدیر کے کندھوں پر ڈال کر الگ ہوجاتا ہے۔ یا یوں کہیئے کہ اگر اس میں کچھ کرنے کا جذبہ پیدا بھی ہو تو تقدیر کا عقیدہ اسے تھپکیاں دے دے کر سلادیتا ہے اور اس کے جذبۂ عمل کو دبا دیتا ہے۔ وحدت الوجود اور تقدیر کے ڈانڈے جب آپس میں ملے اور بے عملی و ترک تدبیر اذہان پر چھا گیا تو پوری قوم "تن بہ تقدیر" ہو کر رہ گئی۔ ذلت، نکبت، محکومی، بے چارگی، بد حالی، حتیٰ کہ بے دینی اور بد عملی بھی صرف اس لئے گوارا ہونے لگی کہ یہ تقدیر الٰہی ہے اور انسان کا اس میں کوئی بس ہی نہیں چل سکتا کیونکہ وہ تو مجبور ٹھہرا۔ اختیار ہو تو سعی و عمل بھی ہو۔ اس تصور اور اس کے نتیجے میں ترک عمل نے اقبال کو بے چین کردیا۔ وہ ایک دو دھاری تلوار لے کر میدان میں کود پڑے۔ ایک طرف وہ تقدیر کے اس غلط تصور پر وار کرنے لگے اور دوسری جانب وحدت الوجود کے عقیدے پر ضرب لگانے لگے۔ اقبال کی اسی تلوار کا نام فلسفۂ خودی ہے۔ آپ تقدیر کے متعلق کہتے ہیں:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات   مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں   تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

تیسری جگہ گرج کر کہا :

کافر ہے تو تقدیر پہ کرتا ہے بھروسا مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی

اور چوتھی جگہ پوری تیزی و تندی کے ساتھ بول پڑے :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

ملاحظہ فرمایا آپ نے ؟ خودی کی تلوار کی یہ ایک دھار ہے جس کا وار عقیدہ تقدیر پر پڑ رہا ہے ۔ اس تلوار کی دوسری دھار نے عقیدہ وحدت الوجود کی طرف رخ کیا اور اس کے سب سے بڑے مبلغ شیخ اکبر محی الدین بن عربی سے ٹکر لے لی ۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل سن لیجئے ۔

۱۶ فروری ۱۹۱۶ کو علامہ اقبال نے (حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی کو) ایک خط میں لکھا کہ تجلی ذاتی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ اکبر فرماتے ہیں :

و ما بعد ھذا التجلی الا العدم المحض فلا تطمع و لا تحب فی ان ترقی من ھذہ الدرجہ من التجلی الذاتی ۔

(ترجمہ ۔ اس تجلی کے بعد عدم محض ہے لہذا اس بات کی نہ امید رکھو نہ خواہش کہ تجلی ذاتی کے اس مقام سے اوپر بھی جا سکوگے) ۔

شیخ اکبر محی الدین بن عربی کے اس تصور سے اختلاف کرتے ہوئے اقبال ۹ مارچ ۱۹۱۶ کے خط میں پھر لکھتے ہیں :

فارسی شعرا نے جو تعبیر اس مسئلے کی ہے اور جو نتائج اس سے پیدا ہوئے ہیں ان پر مجھے سخت اعتراض ہے ۔ یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاق اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لئے مضر ہے ۔ یہی تصوف عوام کا ہے اور شیخ علی حزین نے بھی اسی کو مدنظر رکھ کر کہا تھا کہ " تصوف برائے شعر گفتن خوب است"۔ (یہ خطوط "خاتم سلیمانی" میں اور ماہنامہ " ثقافت " میں شائع ہوچکے ہیں اور اصل حالت میں جناب طفیل صاحب مدیر نقوش کے پاس محفوظ ہیں) ۔

ایک اور موقع پر اقبال نے اس قسم کے تصوف کے متعلق کہا کہ :

" یہ اسلام کی سر زمین میں ایک اجنبی پودا ہے "۔

وحدت الوجود کے عقیدے سے جو نتائج پیدا ہوئے اس کا اندازہ ان اشعار سے ہوتا ہے جو مختلف شعرا نے کہے ہیں ۔ مثلاً ایک شعر یہ ہے ۔

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ ـــ خود رند سبو کش
خود بر سر آن کوزہ خریدار برآمد ـــ بشکست و روان شد

اقبال کی طرف سے اس کا جواب بھی سنتے چلئے :

خود گیری و خود داری و گلبانگ انا الحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا "ہمہ اوست"
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگ مفاجات

میر تقی میر نے تو اور صفائی سے کہ دیا :

ناحق ہم مجبوروں پر تہمت ہے خود مختاری کی

جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

اور حافظ شیرازی پکار اٹھے :

گناہ اگرچہ نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب کوش و گو گناہ من ست

اس شعر کا داخلی تضاد ملاحظہ ہو کہ حافظ گناہ کو تو انسانی اختیار سے باہر بتاتے ہیں لیکن گناہ کو اپنی طرف منسوب کرنے کے لئے جو طریقہ' ادب بتاتے ہیں اس کے لئے کوشش کی فرمائش بھی کرتے ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ جب سارے اعمال ہی خدا کی طرف سے ہیں تو ادب اختیار کرنے کے لئے یہ کوشش کیسی؟

بھارت کے صوبہ بہار میں ایک ضلعی صدر مقام ہے چھپرا ۔ یہاں کے محلہ '' کریم چاہ '' میں ایک صدی پیشتر لوگ بڑے زور و شور سے محرم مناتے تھے لیکن ساتھ ہی وحدت الوجود کے بھی قائل تھے۔ یعنی وہی ایک ذات حسین بھی ہے اور وہی یزید بھی ۔ چنانچہ ایک شاعر نے کوئی لگی لپٹی رکھے بغیر واقعہ کربلا کا نقشہ یوں کھینچا :

اللہ نے اللہ کو پانی نہ پلایا اللہ نے اللہ کے خیمے کو جلایا

اسے کہتے ہیں '' ڈائریکٹ اپروچ '' جو دل میں تھا صاف لفظوں میں کہ دیا ۔ نہ کوئی گھماؤ پھراؤ ہے نہ کوئی اینچ پیچ ۔ ایسا مضمون ہے کہ شعر پڑھتے ہی وحدت الوجود کا سارا مسئلہ سمجھ میں آجاتا ہے ۔

پٹنہ (عظیم آباد) کی ایک مشہور خانقاہ میں خاص خاص مریدوں کو ایک ذکر اور اس کے مراقبے کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اور وہ ذکر ہے ''لا الہ الا انا'' یعنی میرے سوا کوئی خدا نہیں (میں تو خدا ہوں باقی ساری کائنات غیر خدا ہے) ۔ یہاں پھر وہی دوئی آگئی جسے مٹانے کے لئے یہ وحدت الوجود کا ذکر و مراقبہ ایجاد کیا گیا تھا ۔ ایسے ہی ذاکر و شاغل گوشہ نشیں صوفیوں کو مخاطب کرکے اقبال کہتا ہے :

یہ حکمت ملکوتی یہ علم لاھوتی حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سجود تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

زباں نے کہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

بہر حال دیکھنا یہ چاہئے کہ اس عقیدے کا عملی زندگی پر اثر کیا پڑتا ہے ؟ ظاہر ہے کہ اس کا اثر تعطل عمل ہی ہوسکتا ہے ۔ نہ بدی سے جنگ کی ضرورت' نہ نیکی کی اشاعت کی حاجت ۔ اس لئے کہ جو کچھ ہو رہا ہے ٹھیک ہو رہا ہے اور سب اس کے جلوے ہیں اور اسی کی طرف سے ہیں ۔ اس میں انسان کا کوئی اختیار ہی نہیں جسے وہ کام میں لاسکے ۔ اس تصور سے اسلام کے تمام اوامر و نواھی اور اس کی دی ہوئی ساری اخلاق اقدار عبث و بے کار ہوجاتی ہیں ۔ باز پرس' جوابدھی اور سزا و جزا کے کوئی معنی نہیں

رہتے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس نوع کی وحدت الوجود میں انسان کا کوئی الگ انفرادی وجود ہی باقی نہیں رہتا۔

یہ چیز اقبال کو کھا گئی اور اس نے خودی کا فلسفہ قوم کے سامنے پیش کیا جس کا مطلب آسان لفظوں میں یہ ہے کہ خدا سے الگ ہمارا ایک انفرادی وجود ہے اور یہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ ہم خدا میں جذب ہو کر ختم نہیں ہوں گے بلکہ صفات خدا کو اپنے اندر جذب کر کے اپنی انفرادیت کو اور زیادہ مستحکم بنائیں گے۔ ہمارا انجام '' عدم محض '' نہیں جیسا کہ ابن عربی کہتے ہیں بلکہ بقائے دوام ہمارا انجام ہے۔ ہم مجبور کٹھ پتلی نہیں کہ تار ہلانے والا جس طرح چاہے تار ہلادے اور ہم اس کے اشارے پر ناچتے رہیں۔ ہم خود ایک الگ با اختیار وجود رکھتے ہیں اور جو کچھ کرتے ہیں اپنے ارادہ و اختیار سے کرتے ہیں اور اسی کے مطابق نیک و بد یا تخریبی و تعمیری نتیجہ پیدا کرتے ہیں۔ ہم مجبور و بے اختیار نہیں۔ اپنے عمل کے خود ذمہ دار ہیں۔ ہم خود اپنے ارادہ و اختیار سے اپنے آپ کو تباہ و برباد کر کے ذلت کے عمیق غار میں گراتے ہیں اور خود ہی اپنے عمل سے افلاک کی بلندیوں کو چیرتے ہوئے کائنات کی تسخیر کرتے ہیں۔ ہم مشیت کے آگے جمادات و نباتات کی طرح سر نہیں جھکائے رہتے بلکہ مشیت سے جنگ کرتے ہیں اور یہی جنگ کر کے رضائے الٰہی حاصل کرتے ہیں۔ ہم جبر کے آب و گل سے پیدا ہوئے ہیں لیکن ہماری ساخت میں بے پناہ اختیارات کا خمیر رکھ دیا گیا ہے:

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خود گرے خود شکنے خود نگرے پیدا شد

ہم ہی خود ساز ہیں، ہم ہی خود شکن ہیں، ہم ہی خود گر ہیں اور ہم ہی خود نگر ہیں۔ ہم ہی خود دار اور ہم ہی خود شناس ہیں۔ یہ ساری کائنات نامکمل ہے اور ہم اس کی تکمیل کر رہے ہیں۔ وہ خلاق مطلق کو مخاطب کر کے انسانی خلاقیوں اور صلاحیتوں کا ذکر یوں کرتے ہیں:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — تو گل آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

تقدیر، وحدت الوجود اور خودی تینوں مسئلے اور ان کی تشریح بڑا پھیلاؤ چاہتے ہیں، کہ یہاں اس کا موقع نہیں۔ دکھانا صرف یہ مقصود تھا کہ تقدیر اور وحدت الوجود نے عملی طور پر اپنا جو اثر چھوڑا وہ نمود کی بجائے جمود اور سعی و عمل کی بجائے تعطل اور غلط توکل ہے اور اسی کو دور کر کے زندگی میں حرکت پیدا کرنے کے لئے اقبال کے دل و دماغ سے فلسفۂ خودی نے جنم لیا۔ خودی کے کچھ مدارج بھی ہیں جن کا آخری درجہ ذات حق سے پیوستگی ہے لیکن یہ وہ مقام نہیں جہاں فنا ہو کر انسان عدم محض ہو جائے بلکہ یہیں آکر اسے بقائے دوام حاصل ہوتی ہے۔ ان مدارج کا ذکر اقبال یوں کرتا ہے:

شاہد اول شعور خویشتن — خویش را دیدن بنور خویشتن

شاهد ثانی شعور دیگرے خویش را دیدن بنور دیگرے
شاهد ثالث شعور ذات حق خویش را دیدن بنور ذات حق

اس سلسلے میں ایک ضروری نقطہ بھی سن لیجئے جس کی طرف غالباً توجہ نہیں دی گئی ہے۔ قوم کا جو عقیدہ و نظریہ ہوتا ہے اسی کے مطابق اس کی زندگی بھی ڈھلتی ہے اور زندگی کے ہر ہر گوشے پر وہ نظریہ اپنا اثر ڈالتا ہے۔ تعلیم، سیاست، تجارت، عبادت، ازدواج، رسم و رواج، طرز بود و ماند، غرض ہر گوشۂ زندگی پر وہ عقیدہ اثر انداز ہوتا ہے۔ وحدت الوجود کے عقیدے نے بھی کچھ ایسے ہی اثرات چھوڑے ہیں۔ متحدہ ہندوستان میں صدیوں ان شیوخ طریقت اور ان غیر مسلموں (بھگتوں اور سادھوؤں) کا اثر و اقتدار رہا ہے جو کسی نہ کسی رنگ میں وحدت الوجود کے قائل رہے ہیں۔ اس عقیدے سے باہمی تعصب تو بہت کم ہو جاتا ہے لیکن وہ عصبیت بھی ختم ہوجاتی ہے جو ایک دین یا ایک قوم کی انفرادی بقا کے لئے لازمی ہے۔ بہر حال اس عقیدے کا اثر یہ پڑا کہ بڑے بڑے مسلمان لیڈر بھی وحدت ادیان کے قائل ہوگئے جس کی واضح شکل برھمو سماج ہے۔ اس کے بعد اس عقیدے نے جب سیاسی رنگ اختیار کیا تو کفر و اسلام کو ملا کر ایک متحدہ قومیت کی بنیاد ڈالی گئی۔ یعنی جب وجود ایک اور دین ایک ہے تو قومیں کیوں دو ہوں؟ متحدہ قومیت کے اس سحر نے بڑے بڑے لوگوں کو متاثر کر لیا اور اس کا پرچار شروع ہوگیا۔ لیکن دوسری طرف اقبال فلسفۂ خودی کو بیدار کرچکے تھے جس نے ایک چھوٹے وجود کو بڑے وجود میں جذب ہوکر ختم ہونے سے بچالیا۔ اسے محمد علی جناح جیسا مرد مومن مل گیا جس نے دو قومی نظریے کا انجکشن لگا کر فلسفۂ خودی کے نیم جان جسد میں جان ڈال دی اور بدلائل یہ واضح کر دیا کہ مسلمانوں کی قوم ایک الگ قوم ہے۔ خودی کا تقاضا اور نتیجہ ہے خود شناسی، خود داری اور خود نگری۔ اسی احساس نے مسلمانوں کو ہندو قوم میں جذب ہوکر ختم ہونے سے بچا لیا۔ مختصر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ تقدیر اور وحدت الوجود کے عقیدے کا سیاسی ایڈیشن متحدہ قومیت کا نظریہ ہے اور فلسفۂ خودی کا سیاسی انعکاس مملکت پاکستان کا علیحدہ وجود ہے۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

عورت کا مقام اقبال کی نظر میں

یوں تو اقبال کا تمام کلام قوم کے ہر فرد کے لئے پیام حیات ہے ، ان کا ہر شعر ارتقاء ہستی اور انسانی شرف کی خصوصیات کا حامل ہے ۔ وہ اسے اپنی عظمت اور قوت پر اعتماد کرنے کا سبق دیتے ہیں ۔ وہ انسان کو اپنی معنوی اور صوری فضلیت کا احساس دلاتے ہیں ۔ خودی کو پہچاننے اور کمالات فطری کی قدر کرنے کی تلقین کرتے ہیں ۔ اقبال ادب برائے ادب کے قائل نہ تھے ان کا ایک نصب العین تھا جس کی طرف وہ مسلمان قومؔ کی ہدایت کرنا چاہتے تھے ۔

نغمہ کجا ومن کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

وہ فلسفی تھے ، ایک عظیم مفکر تھے ، عاشق رسول تھے ۔ ان کا قرآن سے والہانہ شغف اور رسول اللہ سے والہانہ عقیدت ان کے ہر شعر سے عیاں ہے ۔ ساتھ ہی ساتھ دور حاضرہ کے رجحانات ، مغرب کا بڑھتا ہوا اقتدار ، مشرق پر اس کا بے پناہ تسلط ، مشرق و مغرب کا تہذیبی و تمدنی تضاد ، بڑھتی ہوئی اقتصادی بھوک ، مذہب سے بیزاری اور کمیونزم کا زور — یہ تمام حالات ان کا عینی مشاہدہ تھے ۔

دنیا کے ان رجحانات کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھا زمان و مکان کے بت توڑنے کا اس سے زبردست حربہ اور ہو بھی کیا سکتا تھا ؟ مغرب کی مادہ پرستی ، اس کے ذہنی ہیجان، سیاسی بے چینی، باہمی جنگ و جدل کا باعث بن گئی ۔ مشرق کو وہ اس ہیجان سے دور رکھنا چاہتے تھے اور اس کا واحد علاج واعتصمو بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقو (اے مسلمانوں سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط تھام لو اور باہمی تفرقات مٹادو) میں ڈھونڈتے تھے ۔ اکثر جگہ وہ ایمان کو عشق اور مومن کو مرد حق کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں ۔ کہتے ہیں :

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

پس جب تمام اسلامی عقائد کی بنیاد ہی ایمان یا عشق پر قائم ہو تو کیوں نہ اسے عقل ، دل اور نگاہ کا مرشد اولیں تسلیم کریں ۔

مشرق کے انحطاط اور اقوام مشرق کے زوال کا سبب یہ تھا کہ وہ اپنی خودی کو محو کرچکی تھیں ۔ انسانی عقائد میں ضعف و اضمحلال واقع ہو چکا تھا ۔ ایمان ضعیف ہوچکا تھا ، اعمال قبیح تر ہوچکے تھے ۔ آسائش اور تساہل رگ رگ میں سرایت کرچکے تھے غرضیکہ ایک خواب گراں تھا کہ ہر فرد اس کی لپیٹ میں آگیا تھا ۔ بے مقصد زندگی سسک رہی تھی ۔ اقبال اس انحطاط سے باخبر تھے ۔ وہ ملت اسلامیہ کو ایک مرکز کی طرف جمع کرنا چاہتے تھے ۔

اس مقصد عظیم کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے قرآن حکیم سے استفادہ کیا۔ ان کے بیشتر اشعار آیات قرآنی کے ترجمان ہیں۔ ان کا مرد حق، قرآن کے مرد مومن کی تمام خوبیوں کا حامل ہے۔ وہ ضبط نفس، صبر و تحمل، عزم و استقلال، قوت و عظمت، ایمان و ایثار کا مجسمہ ہے۔ وہ عشق رسول اور عشق الہی سے سرشار ہے۔ وہ خود شناس ہے خدا شناس ہے، اپنی صلاحیتوں کو سمجھتا ہے اور انہیں بروئے کار لانے کے لئے جدوجہد کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاودان پیہم رواں، ہردم جواں ہے زندگی

ظاہر ہے کہ یہ تمام خوبیاں ہر فرد میں ہونا ضروری ہیں اور چونکہ عورت بھی اپنی انفرادی حیثیت رکھتی ہے وہ بھی قوم کا ایک فرد ہے لہذا اس میں ان خوبیوں کا ہونا اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ ایک مرد میں۔ اقبال خود فرماتے ہیں:

مرد و زن وابستہ یک دیگراند کائنات شوق را صورت گراند

کائنات میں عشق و ایمان کی گرمی، عورت اور مرد کی وابستگی سے ہی قائم ہے لہذا قوم کو عروج اور کمال تب ہی حاصل ہوسکتا ہے جب کہ مرد و زن انفرادی طور پر اپنی شخصیت کی تکمیل کرلیں۔

مگر اقبال نے ان تمام خوبیوں کے ساتھ ساتھ عورت کا ایک خاص مقام مقرر کیا ہے۔ ان کے اردو کے کلام میں اس حد کا دائرہ مقرر نہیں۔ اس کا خاکہ دھندلا اور اس نقشہ کے خدو خال صاف نظر نہیں آتے۔ فرماتے ہیں:

میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

"ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے عنوان سے ایک مقالہ میں مسلمان عورت کی تعلیم کے متعلق یوں رائے زنی کرتے ہیں:

"مسلمان عورت کی تعلیم کے متعلق میں چند کلمات کہنا ضروری سمجھتا ہوں۔ کھلے کھلے الفاظ میں اس امر کا اعتراف ضرور کروں گا کہ بفحوائے آیہ کریمہ "الرجال قوامون علی النساء" میں عورت اور مرد کی مساوات مطلق کا حامی نہیں ہوسکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لئے ضروری ہے۔ مزید برآں مسلمان عورت کو جماعت اسلامی میں بدستور اسی حد کے اندر رہنا چاہئے جو اسلام نے اس کے لئے مقرر کردی ہے اور جو حد اس کے لئے مقرر کردی ہے اسی کے لحاظ سے اس کی تعلیم ہونی چاہئے۔ ہماری جماعت کا شیرازہ اس وقت تک بندھا رہ سکتا ہے جب تک مذہب اسلام اور تہذیب اسلام کو ہم پر قابو ہے۔ چونکہ عورت کے دل و دماغ کو مذہبی تخیل کے ساتھ ایک خاص مناسبت ہے لہذا قومی ہستی کی بقا کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ ہم عورتوں کو ٹھیٹھ مذہبی تعلیم دیں۔ جب وہ مذہبی تعلیم سے فارغ ہو چکیں تو ان کو اسلامی

تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری اور علم اصول حفظ صحت پڑھایا جائے۔،،

یہ تو ہیں اقبال کے واضح خیالات عورت کی تعلیم کے بارے میں ۔ جہاں تک آزادیٔ نسواں کا تعلق ہے وہ اس بارے میں اور بھی محتاط نظر آتے ہیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ اس آزادی کے پس منظر میں مغربی تہذیب کا بڑھتا ہوا سیلاب دیکھ رہے ہیں۔ انہیں ڈر ہے کہ کہیں یہ سیل رواں خس و خاشاک کے ساتھ ساتھ صدف کو بھی بہاکر نہ لے جائے ۔ انہیں فرنگی تہذیب کی لا مذہبیت سے نفرت ہے ، وہ ان تاثرات کو زہر ہلاہل سے کم نہیں سمجھتے ۔ اور چونکہ ان کے دل میں عورت کے لئے ایک خاص احترام اور عزت ہے اس لئے وہ اس کی ہستی کو مغرب کے مسموم تاثرات سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اپنی مثنوی میں خطاب بہ مخدرات اسلام کے عنوان سے یوں فرماتے ہیں :

اے ردایت پردۂ ناموس ما　　تاب تو سرمایۂ فانوس ما

(اے مسلمان خاتون تیری چادر ہمارے عزت و ناموس کی حفاظت ہے ۔ قوم کے فانوس تیری نیک سرشت اور ایمان کے نور سے فروزاں ہیں) ۔

طینت پاک تو ما را رحمت است　　قوت دین و اساس ملت است

(تیری شرافت ہمارے لئے رحمت ہے ۔ دین اسلام کی قوت ہے اور ملت کی بنیاد ہے) ۔

اقبال نے عورت کو ایک اعلیٰ وارفع درجہ دیا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ عورت شرع اسلام پر گامزن ہوکر اس منصب برگزیدہ کی امین بن جائے ۔ اقبال زندگی کے ہر شعبہ میں میانہ روی کے حامی نظر آتے ہیں۔ آزادی نسواں کے بارے میں فرماتے ہیں :

بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے　　ہوجاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر

ہر شے جب حد اعتدال سے گزر جاتی ہے تو وہ زوال کی صورت اختیار کرلیتی ہے ۔ یہی حال آزادیٔ نسواں کا بھی ہے ۔ اسی لئے اقبال چاہتے ہیں کہ مرد اس گوہر نایاب کی خود حفاظت کرے ۔ کہتے ہیں :

نے پردہ نہ تعلیم ، نئی ہو کہ پرانی　　نسوانیت زن کا نگہبان ہے فقط مرد

جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا　　اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

یہ ایک ایسا فلسفۂ زندگی ہے کہ اگر قوم کے افراد اس فرض کو سنبھالنے کا ذمہ لے لیں تو قوم میں بے راہ روی اور دیگر شر انگیزیاں یکسر ختم ہوجائیں۔ زندگی میں ہیجان اور پریشانیاں دور ہوجائیں ۔ حدود کے قید و بند سے آزاد مرد و زن میں زیادہ اضطراب زیادہ مایوسی پائی جاتی ہے چنانچہ عورت مرد کی حفاظت سے تو آزاد ہوگئی ہے مگر لاشعوری طور پر وہ پھر اسی دائرہ محدود میں واپس آنا چاہتی ہے اور مرد اپنے کھوئے ہوئے مقام کو پھر حاصل کرنا چاہتا ہے ۔ اقبال کو اس کا اعتراف ہے کہ :

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ

اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز دروں

مگر یہ رنگینی اس کے ظاہری رنگ و رخ تک محدود نہیں۔ زندگی کا

سوز و عشق اسی کے ساز کی آواز ہے ۔ مگر:

شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا در مکنوں

عورت کی مشت خاک اس قدر گرانقدر کہ عروج ثریا اس کے سامنے ہیچ ۔ یہ عظیم درجہ عورت نے اس لئے پایا ہے کہ وہ دنیا میں ایک اہم کردار ادا کرنے کے لئے پیدا ہوئی ہے اور وہ ہے ماں کی حیثیت ۔ تخلیق کائنات میں اقبال اسی خیال کے حامی ہیں - اگر عورت اسی مقام تک کامیابی سے پہنچ جائے تو اس کی تخلیق کی غایت پوری ہوجائے ۔

راز ہے اس کے تپ غم کا یہی نکتہ' شوق
آتشیں لذت تخلیق سے ہے اس کا وجود

ماں کا لفظ شیریں، اس کا درجہ بلند، اس کا کردار اہم، اس کی آواز پر بڑے بڑے سنگدل سرکش موم کی طرح نرم پڑجاتے ہیں ' اس کی محبت کے آگے بڑی بڑی عظیم ہستیاں سر تسلیم خم کردیتی ہیں ۔ اس کی محبت کے زیر اثر بنی نوع بشر مرتبہ' پیغمبری حاصل کرلیتا ہے ۔ اقبال کہتے ہیں:

از امومت گرم رفتار حیات
از امومت کشف اسرار حیات

(زندگی کی گرمجوشی ماں کے دم سے ہے اور حیات جاودانی کے اسرار مادرانہ خلوص سے ہی افشا ہوتے ہیں) ۔

شفقت او شفقت پیغمبر است
سیرت اقوام را صورت گر است

اس قدر رتبہ عظیم کہ ماں کی شفقت' ماں کی خوشنودی، ماں کی فرمانبرداری گویا پیغمبر خدا کی خوشنودی اور فرمان برداری ہے ۔ قوم کا کردار ، قوم کی قوت و عظمت ماں ہی کی تربیت کا نتیجہ ہے ۔ فرماتے ہیں:

آغوش صدف جس کے نصیبوں میں نہیں ہے
وہ قطرہ' گوہر کبھی بنتا نہیں گوہر

ہر وہ بچہ جو آغوش مادر سے جدا ہے اور اس کی تربیت سے محروم ہے اس کی شخصیت کبھی مکمل صورت اختیار نہیں کرسکتی اور نا مکمل فرد قوم پر ایک ضرر رساں بار ہے جو دیگر تمام خرابیوں کا باعث ہے ۔

وہ خائف ہیں کہ کہیں آزادی عورت کو فرائض مادری سے متنفر ہی نہ کردے ۔ کہیں عورت یہ عظیم ذمہ داری فراموش ہی نہ کردے اس لئے کہتے ہیں کہ بقائے نوع از امومت امت اور اپنی آیندہ نسلیں بچانے کے لئے مرد پر لازم ہے کہ عورت کی حفاظت کرے اور اس کا احترام کرے کہ بنی نوع بشر کے سلسلے کا دوام عورت کی ذات سے وابستہ ہے کہ وہ اس کی خالق ہے ۔

از امومت پختہ تر تعمیر ما
در خط سیمائے او تقدیر ما

ماں ہی کی آغوش قوم کی تعمیر کی ایک مضبوط کڑی ہے ۔ اسی مقدس اور برگزیدہ ہستی کی لوح جبیں پر قوم کی تقدیر کندہ ہے کیونکہ ماں کی گود بچے کی پہلی درس گاہ ہے ۔ بچے کے مستقبل کا انحصار اسی کی بنیادی تربیت کا نتیجہ ہے ۔

خشت اول چوں نہد معمار کج — تا ثریا می رود دیوار کج

اگر معمار ہی تعمیر عمارت میں پہلی اینٹ خم رکھے گا تو اگر ایسی عمارت ثریا تک بھی بلند کی جائے وہ خمیدہ رہے گی ۔

ہر دمد ایں لالہ زار ممکنات — از خیابان ریاض امہات

قوم را سرمایہ اے صاحب نظر — نیست از نقد و قماش و سیم و زر

مال او فرزند ہائے تندرست — تر دماغ و سخت کوش و چاق و چست

حافظ رمز اخوت مادران

قوت قرآن و ملت مادران

لالہ زار کائنات میں تمام ناشگفتہ کلیاں چمن زار امہات ہی سے کھلیں گی۔ آیندہ نسلوں کا وجود ماں ہی کے بطن سے معرض وجود میں آتا ہے۔ اے اہل نظر قوم کا سرمایہ، دھن ، دولت، سونا، چاندی نہیں ہے بلکہ قوم کا سرمایہ صاحب ایمان، تندرست، ذہین و ذکی، محنتی و سخت کوش بچے ہیں ۔ اس عزیز سرمایہ کی محافظ عورت ہے اس لئے قرآن اور ملت دونوں کے لئے ماں کا وجود اہم ہے ۔

اقبال مسلمان عورتوں کے لئے سیدالنساء فاطمۃ الزہرہ کا جو کہ اسوۂ کاملہ کی حامل تھیں مثالیہ پیش کرتے ہیں - فرماتے ہیں :

مریم از یک نسبت عیسیٰ عزیز — از سہ نسبت حضرت زہرا عزیز

نور چشم رحمۃ اللعالمین — آں امام اولیں و آخریں

بانوئے آں تاجدار ہل اتی — مرتضیٰ، مشکل کشا، شیر خدا

مادر آں مرکز پرکار عشق — مادر آں کاروان سالار عشق

یعنی حضرت مریم کی عزت ہمارے دلوں میں اس وجہ سے ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ تھیں مگر حضرت فاطمۃ الزہرہ کی عزت اس لئے ہے کہ اول تو وہ سیدالمرسلین حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی دوم حضرت علی حیدر کرار کی زوجہ محترمہ، سوم امام حسن اور حسین کی والدہ تھیں ۔ آپ کی ارفع و اعلیٰ تربیت کا نتیجہ تھا کہ آپ کے فرزند ارجمند حضرت امام حسن نے اس خیال سے کہ کہیں مسلمانوں میں باہمی جنگ و جدل کی آگ نہ بھڑک اٹھے امارت کا منصب تج دیا اور حضرت امام حسین نے حصول صداقت اور ایمان کی خاطر جام شہادت نوش فرمایا مگر باطل کے سامنے سر نہ جھکایا - آپ کی قربانی نے اسلام میں ایمان کی ایک نئی روح پھونک دی اور اسے زندگیٔ جاوید بخشی - ظاہر ہے کہ آپ کی اولاد میں یہ جذبہ ، یہ قوت ایمان، یہ جوش، یہ صداقت حضرت فاطمۃ الزہرہ کی سیرت کاملہ کا نتیجہ تھا - وہ خدمت و ایثار، صبر و رضا، ایمان و عشق کا مجسمہ تھیں اور یہی خوبیاں انہوں نے اپنی اولاد میں پیدا کیں - اقبال نے کہا :

آں ادب پروردۂ صبر و رضا — آسیا گردان و لب قرآں سرا

صبر و رضا کی یہ حالت کہ سردار دو جہاں سید المرسلین کی صاحبزادی حیدر کرار امیرالمومنین کی بیوی مگر گھر کا کام تمام اپنے ہاتھ سے کرتیں ۔ یہاں تک کہ چکی پیس پیس کر ہاتھ میں چھالے پڑجاتے تھے مگر صبر و رضا

کی یہ حالت کہ قرآن کا ورد ہر لحظہ زبان پر جاری تھا - تمام تمام رات عبادت میں گزر جاتی تھی اور جائے نماز ایثار اور ایمان کے آنسوؤں سے تر ہوجاتی تھی -

رشتہ' سو آئین حق زنجیر پاست پاس فرمان جناب مصطفیٰ است

ورنہ گرد تربتش گردیدمے سجدہ‌ها بر خاک او پا شیدمے

رسول خدا کے فرمان کا پاس ہے ورنہ میں اس فرشتہ خصلت خاتون کے مزار کا طواف کرتا اور اس کی خاک پاک پر سجدے کرتا -

اقبال نے اس خاتون پاک کا نمونہ مسلمان عورت کے سامنے رکھا ہے، خصوصاً اس زمانے میں جب کہ یورپین تہذیب سے طبقہ نسواں بھی بے حد متاثر ہو چکا ہے - اقبال کی نظر میں یہ تہذیب سراسر دھوکا اور سراب ہے - اس کی ظاہری چمک دمک تو خیرہ کن ہے مگر باطنی خوبیوں سے تہی دامن ہے - یہ تہذیب مادہ پرستی کے اندھیروں میں راہ کی متلاشی ہے - یہ ایک دور سے گزر رہی ہے جس میں دین اور ایمان کی نندی لٹ رہی ہے - قوم کا شیرازہ بکھر گیا ہے، اس شیرازہ کو اگر کوئی مرکز پر جمع کرسکتی ہے تو وہ عورت ہی ہے -

عورت بحیثیت ماں اگر خاتون جنت کا نمونہ اپنے سامنے رکھ لے تو وہ قوم کی فہم و ادراک کو سانچے میں ڈھال سکتی ہے - اس میں یہ طاقت بھی ہے کہ وہ اس مشت خاک کو کندن میں تبدیل کردے - وہ سرمایہ' عزیز یعنی قوم کے بچوں کی حفاظت کرسکتی ہے کہ یہ قوم کے بچے نصب العین سے بے خبر اپنے مرکز سے دور پڑے ہوئے ہیں اور چونکہ :

فطرت تو جذبہ ہا دارد بلند چشم ہوش از اسوہ' زہرہ بلند

اور چونکہ تیری فطرت اعلیٰ صفات کی مالک ہے اور تیری چشم ہوش حضرت فاطمہ' الزہرہ کی صفات کاملہ سے روشنی ایمان حاصل کر رہی ہے اس لئے تو بھی کوشش کر کہ قوم کے یہ دور افتادہ افراد اپنے مرکز پر جمع ہوجائیں اور تجھ میں بھی ایسی طاقت پیدا ہوجائے -

تا حسینے شاخ تو بار آورد موسم پیشیں بگلزار آورد

تاکہ تیرے بطن سے بھی حسین کی طرح بچے پیدا ہوسکیں تاکہ چمن زار اسلام کے خزاں یافتہ چمن میں ایک بار پھر بہار آجائے -

بیگم مسعودہ جواد

برهان العاشقین

خواجہ گیسو دراز

خواجہ سید محمد حسینی گیسو دراز الملقب بہ خواجہ بندہ نواز بحیثیت عالم ظاہری و باطنی زبردست شخصیت کے حامل تھے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی تحریر فرماتے ہیں : '' سید محمد بن یوسف الحسینی الدہلوی خلیفہ راستین شیخ نصیرالدین محمود چراغ دہلوی است ۔ جامع است میان سیادت و علم و ولایت ' شانے رفیع رتبے و کلام عالی دارد ۔ میان چشت طریقے مخصوص است '' (اخبار الاخیار) ۔

آپ کے جد اعلیٰ مولانا ابوالحسن جندی[1] ہرات سے بزمانہ آخری سلاطین غزنوی ہند ہندوستان تشریف لائے اور ایک معرکہ میں شہید ہوئے ۔ قدیم دہلی میں متصل مسجد انار آپ کا مزار ہے ۔ آپ کے والد سید یوسف المتخلص بہ راجہ المعروف بہ راجو قتال خواجہ نظام الدین محبوب الٰہی کے مرید اور شاہ برہان الدین غریب کے معاصر تھے۔ محمد تغلق کے دور حکومت میں بوجہ تبدل پائے تخت دیگر مشاہیر صوفیا کے ساتھ دولت آباد تشریف لائے اور یہیں ۷۳۱ھ میں واصل بحق ہوئے ۔ خلد آباد (دکن) میں آپ کا مزار ہے ۔ مولانا میر سید علاؤالدین امیر میراں آپ کے جد مادری اور ماموں سید ابراہیم ملک الامرا دولت آباد کے صوبیدار تھے۔ حضرت خواجہ ۷۲۱ھ میں بمقام دہلی پیدا ہوئے[2] اور والد ماجد کے ہمراہ ۷۲۹ھ میں نو سال کی عمر میں دولت آباد آئے ۔ والد کی وفات کے بعد ۷۳۶ھ میں دہلی گئے[3] اور ۱۵ سال کی عمر میں حضرت خواجہ نصیرالدین چراغ دہلوی سے بیعت ہوئے ۔ علوم ظاہری کی تحصیل مولانا قاضی عبدالمقتدر کندی اور شیخ تاج الدین سے کی ۔ ۷۵۷ھ میں قبل وصال حضرت ممدوح خلافت سے ممتاز ہوئے اور تقریباً چالیس سال تک دہلی میں رشد و ہدایت خلایق میں مصروف رہے اور وہیں چوالیس سال کی عمر میں مولانا سید احمد ابن جمال الدین مغربی کی صاحبزادی سے عقد کیا ۔ امیر تیمور کی تاخت[4] کی وجہ سے ۸۰۱ھ میں معہ متعلقین دہلی کو خیر باد کہا اور گوالیار بڑودہ' چندیری' کھمبایت اور دولت آباد کی سیاحت کرتے ہوئے ۸۰۳ھ میں بایماً سلطان فیروز بہمنی گلبرگہ تشریف لائے ۔ سلطان نے آپ کا شاندار استقبال کیا۔ تقریباً بائیس سال قیام کے بعد ۱۶ ذیقعد ۸۲۵ھ واصل بحق ہوئے ۔ '' مخدوم دین و دنیا '' مادہ' تاریخ وصال ہے[5] ۔ آپ کا مزار گلبرگہ میں ہے جس کو سلطان احمد شاہ ولی بہمنی نے جو آپ کا مرید تھا' تعمیر کرایا تھا ۔ آپ کے

۱- تاریخ حبیبی (مترجمہ معشوق یارجنگ) ص ۷-۸' ۱۳۶۸ھ حیدرآباد دکن ۔

۲- سیر محمدی' ص ۶ ۳- ایضاً ' ص ۱۲

۴- جوامع الکلم (مطبوعہ) ۵- سیر محمدی' ص ۲۲۹

پوتے سید شاہ سفیر اللہ ابن سید اکبر حسینی باوجود کمالات باطنی سلطان احمد شاہ بہمنی کے سالار افواج تھے اور سیدشاہ حسین المعروف بہ حسین شاہ ولی بڑے عارف باللہ تھے جن کو رفاہ عام کے کاموں سے خاص دلچسپی تھی ۔ شاہ حسین سلطان ابراہیم قطب شاہ کے داماد تھے۔ آپ کا تعمیر کردہ تالاب ''حسین ساگر'' حیدرآباد میں مشہور ہے (لطائف اشرفی) ۔

حضرت خواجہ بندہ نواز کثیر التصانیف تھے[۶] ۔ آپ کی تقریباً تینتالیس تصانیف اب تک منظر عام پر آچکی ہیں ۔ اپنی تصانیف کے متعلق خود ارشاد فرماتے ہیں :

''ہر کس کہ دراں حضرت سلوک کرد بہ چیزے مخصوص شد ۔
مابہ سخن مخصوصیم۔خدائے ما را دولت بیان اسرار خویش داد''

آپ نے تصوف و کلام و عقاید کی مستند کتب کی شرحیں اور ترجمے فرمائے جن میں معارف العوارف‌شرح عوارف مصنفہ شیخ شہاب‌الدین سہروردی ' شرح تعرف مصنفہ امام قشیری' شرح آداب المریدین مصنفہ عبدالقادر سہروردی' شرح تمہیدات ہمدانی مصنفہ عین‌القضاۃ ہمدانی' شرح فقہ اکبر فارسی و عربی مصنفہ حضرات امام اعظم ابو حنیفہ وغیرہ ہیں ۔ آپ کی خاص تصنیفات میں استقامت‌الشریعت بطریق‌الحقیقت' عشق نامہ موسوم بہ حضایر القدس، یازدہ رسایل تصوف ' مجموعہ مکتوبات و ملفوظات وغیرہ ہیں ۔ سب سے اہم تصنیف '' اسمار الاسرار'' ہے جس کے متعلق شیخ عبدالحق محدث تحریر فرماتے ہیں کہ '' حقایق و معارف بزبان رمزو ایما' الفاظ و اشارات بیان کردہ ''۔ قدیم اردو میں بعض رسایل مثلاً معراج العاشقین جس کو بابائے اردو مرحوم نے شایع فرمایا تھا ۔ نیز شکارنامہ (چیستان راز) فارسی کا دکنی ترجمہ و شرح بھی آپ سے منسوب ہے جو میسور اور حیدرآباد دکن سے شایع ہوچکی ہے ۔ شکارنامہ[۷] فارسی الموسوم بہ برھان العاشقین ایک '' چیستان راز ' ہے جو بطور رمز و ایما' ایک مختصر دو صفحہ کا رسالہ ہے مگر علم تصوف کلام و عقاید اور فلسفہ کا نچوڑ ہے۔ عبدالواحد بلگرامی اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ '' سخنہائے اہل تحقیق ہر چند ہزل و مزاح واقع شود بیہودہ نیست ...... از مصلحتے و منفعتے خالی نیست '' ۔

اس چیستان راز کا متن اور اس کا ترجمہ درج ذیل ہے ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین و العاقبۃ للمتقین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ و
آلہ اجمعین قولہ تعالیٰ و تلک الامثال نضربہاللناس لعلہم یتفکرون ۔

بر انکہ ما چہار برادر بودیم از نہ دیہہ' سہ جامہ نداشتند و یکے برہنہ بود۔

۶- سیر محمدی ' ص ۱۰۲ ' ترجمہ تاریخ حبیبی ' ص ۶۳ باب ۷

۷- شکار نامہ مشمولہ یازدہ رسایل فارسی مرتبہ سید عطا حسین انجینیر مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۶۰ھ

آن بردار برهنه دستے زر در آستین داشت، ببازار رفتیم تا بجهت شکار تیر و کمان بخریم ۔قضا رسید ، هر چهار کشته شدیم، بست و چهار زنده برخاستیم، آنگاه چهار کمان دیدیم، سه شکسته و ناقص بودند، یکے دو خانه و دو گوشه نداشت، آن برادر زردار برهنه آن کمان بے خانه و بے گوشه بخرید ، تیرے می بایست ۔ چهار تیر دیدیم، سه شکسته بودند و یکے پرو پیکان نداشت۔ آن تیرے بے پرو پیکان را بخریدیم و بطلب صید بصحرا شدیم - چهار آهو دیدیم، سه مرده بودند و یکے جان نداشت -آن براد: زردار برهنه کمان کش تیر انداز، ازان کمان بے خانه و بے گوشه آن تیر بے پر و پیکان را برآن آهوئے بے جان زد۔ کمندے می بایست، صید را بفتراک بندیم۔ جهار کمند دیدیم، سه پاره پاره و یکے دو کرانه و میانه نداشت - صید را بدان کمند بے کرانه و بے میانه برمیان بستیم خانه می بایست که مقام کنیم و صید را پخته سازیم ۔ چهار خانه دیدیم، سه در هم افتاده بودند و یکے سقف و دیوار نداشت ۔ در آن خانه بے سقف و بے دیوار در آمدیم۔ دیگے دیدیم بر طاق بلند که بهیچ حیله دست نمی رسید ۔ مغا کے چهار گز زیر پائے کندیدیم که دست به آن دیگ رسید ۔ چون شکار پخته شد ، شخصے از بالائے خانه فرود آمد که بخش من بدهید که نصیبے مفروض دارم ۔ برادر کامل و مکمل در کمین نشسته بود۔ استخوان شکار را از دیگ بر آورد و بر تاک سروے زد - درخت سجندے از پاشنه پائے او بیرون آمد، بر سر آن درخت زرد آلو رفتیم، خربزه کاشته بودند، بفلا خن آب می دادند ۔ ازان درخت بازنجان فرود آوردیم و قلیه زرد کے ساختیم و باهل دنیا گزاشتیم۔ چندان خوردند که آماس شدند ، و پنداشتند که فربه بشدند، بدر خانه نتوانستند رفت و در نجاست خود ماندند و ما به آسانی از کید آن خانه بیرون شدیم، و بر در خانه بخفتیم و به سفر روانه شدیم ۔ والوالا لباب تعرف این حالات را باز نمایند ۔

اردو ترجمه

قصه یه هے که هم چار بهائی تهے (علیحده علیحده) نو گاؤں کے ۔ ان میں سے تین کے پاس لباس موجود نه تها اور ایک بالکل برهنه تها ۔ مگر اس برهنه بهائی کی آستین میں یعنی هاته میں کچه زر نقد موجود تها ۔ هم چاروں مل کر بازار گئے تا که شکار کهیلنے کے لئے تیر و کمان خرید لائیں ۔ سوءاتفاق که موت کا وقت آن پہنچا اور هم چاروں موت کے گهاٹ اتار دئے گئے، مگر طرفه یه که (بجائے چار کے) چوبیس زنده اٹه بیٹهے ۔ اس وقت هم کو چار کمانیں نظر پڑیں، جن میں تین تو ٹوٹی هوئی ناقص تهیں ، اور ایک میں تو دو نو چلے اور گوشے هی نه تهے۔ اس زردار برهنه بهائی نے اس بے خانه اور بے گوشه کمان کو خرید لیا - اب تیر کی ضرورت تهی، چار تیر نظر پڑے - تین ٹوٹے هوئے تهے اور ایک تیر بے پر و پیکان تها - غرض هم نے اس بے پر و پیکان تیر کو خرید لیا اور شکار کے لئے جنگل روانه هوئے ۔ چار هرن دکهائی دیئے، تین تو مرده تهے اور ایک بے جان تها ۔ اس زردار برهنه

بھائی نے جو کماندار اور تیرانداز تھا اس بے خانہ اور بے گوشہ کمان سے اس بے جان ہرن کو مار ڈالا ۔ اب ایک کمند کی ضرورت تھی تاکہ اوس شکار کو باندھ لیں ۔ اتنے میں ہم کو چار کمندیں مل گئیں ، جن میں تین تو ٹکڑے ٹکڑے تھیں اور ایک تو ایسی تھی جس میں کوئی انی تھی اور نہ میانہ تھا۔ ہم نے اوس شکار کو اس بے انی اور بے میانہ کمند میں باندھ لیا ۔ ہم کو ایک مکان کی ضرورت تھی تاکہ شکار کو پکائیں ۔ ہم نے چار مکان دیکھے جن میں تین تو گرے پڑے تھے اور ایک میں نہ تو دیواریں تھیں اور نہ چھت ۔ خیر ہم اس بے درو دیوار اور بے چھت کے مکان میں داخل ہوئے ۔ دیکھا کہ ایک ایسے بلند طاق پر ایک دیگ رکھی ہوئی ہے کہ کسی طرح وھاں تک ھاتھ پہنچ ھی نہیں سکتا ۔ تو ہم نے اس کے نچلے حصے میں ایک پانچ گز کا گڑھا کھود ڈالا، تو وھاں سے ہمارا ھاتھ دیگ تک پہنچ گیا ۔ جب شکار اس دیگ میں پک کر تیار ہوگیا تو اوس گھر کے اوپر سے ایک شخص نیچے اتر آیا اور کہنے لگا کہ ہمارا مقررہ حصہ دے دو ، کیونکہ وہ تو میری قسمت کا ہے ۔ ایک بھائی بڑا کامل و اکمل جو تاک میں بیٹھا ہوا تھا، اوس نے دیگ سے شکار کی ھڈی نکالی اور اس کے سر پر دے ماری ۔ اس شخص کے پاؤں کی ایڑی سے ایک سنجد (خوبانی) کا درخت پیدا ہوگیا ۔ ہم اس خوبانی کے درخت پر چڑھ گئے تو دیکھا کہ وھاں ایک خربوزہ کی بیل لگی ہوئی ہے اور اس کو گوبھن سے پانی پہنچا رہے ہیں ۔ ہم اس بازنجان کے درخت سے اتر آئے اور زردک یعنی گاجر کا قلیہ پکا ڈالا اور اس کو دنیا داروں کے نذر کردیا ۔ انہوں نے اس کو مزے لے لے کر اتنا بے حلق ہوکر کھایا کہ تمام جسم پر سوجن چڑھ گئی اور وہ یہ سمجھے کہ ہم خوب موٹے ہوگئے ہیں، اور اتنے موٹے کہ گھر سے باھر نکلنا بھی دشوار ہوگیا، اور وہ اس نجاست میں پھنس کر رہ گئے، اور ہم اس پر قریب مکان سے باسانی نکل آئے اور اپنے گھر کے دروازہ پر سو رہے۔ جب آنکھ کھلی تو اپنے (اصلی) سفر عقبی پر روانہ ہوگئے۔

دانشمند اصحاب اس گتھی کو سلجھائیں کہ یہ کیا معاملہ ہے ۔

(۲)

بعض محقق صوفیائے علماء نے اس چیستان راز کی شرحیں لکھی ہیں جن میں شیخ حسن محمد چشتی گجراتی (متوفی ۹۸۲ھ)، عبدالواحد بلگرامی (م ۱۰۱۷ھ) مولانا سید محمد کالپوی ابوالعلائی (م ۱۰۷۱ھ) اور شاہ رفیع الدین دھلوی (م ۱۲۴۰ھ) قابل ذکر ہیں ۔ سب سے آخری شرح علامہ قاسم علی بیگ اخگر حیدرآبادی (مولفہ ۱۲۶۰ھ) کی ہے ۔ یہاں پر اسی شرح سے تشریحی اقتباسات ترجمہ کرکے پیش ناظرین ہیں ۔ اخگر حیدرآبادی (۱۸۷۰-۱۹۵۵) بہت بڑے عالم، فارسی و عربی کے منتہی تھے۔ علم کلام، تصوف ، منطق و فلسفہ، اشراق، علم جفر و تکسیر اور طبیعیات میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے۔ آپ کی تصانیف پچھتر سے زاید ہیں۔ آپ کی ضخیم تصانیف میں (۱) شرح ھیاکل النور مصنفہ شیخ الاشراق

دو جلد (۲) غایت الفتوح فی حقیقت الروح ایک جلد (۳) الاصول العامه فی الامور العامه اردو دو جلد (۴) شوارق البوارق شرح قصیدہ بو علی سینا ایک جلد (۵) الرسالۂ الاولی فی الوجود ایک جلد (۶) قسطاس القیاس اور معالم العوام (علم کلام اردو) دو جلد (۷) کتاب النفس (فارسی) (۸) حمایت المنطق دو جلد (۹) مصباح الظہور (جو آیت نور کی تشریح اور شیخ الاشراق شہاب الدین مقتول ، شیخ ابن عربی اور مجدد الف ثانی کے نظریوں پر مشتمل ہے) ایک جلد (۱۰) کشاف الجفر دو جلد (۱۱) دواوین فارسی چار جلد (۱۲) مثنوی چندر بدن مہیار (فارسی) وغیرہ ہیں ۔ قصاید فارسی اور بعض مختصر رسالے طبع ہوچکے ہیں، بقیہ قلمی مسودے بخط مصنف ان کے صاحبزادے مرزا عابد بیگ عابد کے پاس، حیدرآباد دکن میں، محفوظ ہیں جو بوجہ مالی مشکلات طبع نہ ہوسکے ۔

شرح برہان العاشقین فارسی (شکارنامہ) چیستان راز ، یازدہ رسایل حضرت خواجہ گیسو دراز کے ساتھ مولوی حافظ عطا حسین انجینیر حیدرآباد دکن نے شائع کردی ہے جس کے اقتباسات اور تراجم درج ذیل ہیں ۔

رسالہ شکارنامہ (چیستان راز)، مصنفہ ولی کامل محقق صوفی، قطب الاقطاب خواجہ بندہ نواز، سید محمد گیسو دراز حسینی قدس سرہ العزیز ۔

این تمام رسالہ مملوست باستعارات دقیقہ و کنایات عمیقہ و اشارات انیقہ و عبارات رشیقہ کہ جودت ذہن ہر منتہی چون مبتدی بدقیق معانی او نارساست و تجسسات فکریہ تحقیق مطالب او بے دست و پاست، اگرچہ بعضے از صاحبان طبع سلیم و مستعدان عقل مستقیم در شرح آن کوشیدہ اند چنان کہ کوشیدہ اند اما جرعہ از جام حقیقت آن ننوشیدہ اند ۔ حضرت خواجہ بندہ نواز رحمۃ اللہ علیہ درین رسالہ فیض استحالہ حقیقت احدیت واجب الوجود را بطریق تنزلات تا بمرتبہ شہود بصورت ہائے بوقلمون بطور چیستان بیان فرمودہ ۔ بیت

ز دریا موج گوناگوں بر آمد از بیچونی برنگ چون برآمد

و در آخر رسالہ نوشتہ کہ ارباب حقیقت واولوالالباب معرفت سر این خیالات باز نازند ۔ بدانکہ وجود من حیث ہو ہو اعم است از ذہنی و خارجی و خاص و عام و مطلق و مقید بلکہ این جمیع مراتب وجود ست ۔ اما بشرط لا یکون معہ شیئاً مرتبہ احدیت است و مقام جمع الجمع و بشرط جمیع کمالاتش کہ لازمہ اوست و احدیت در مقام جمع است ۔ و از مرتبہ لا بشرط لا شئی مرتبہ ہویت است کہ تجلی کردہ در مرایائے عالم تفصیلاً و در آئینہ جامعہ انسانیہ اجمالاً ۔ع

لقد صار قلبی قابلاً کل صورہ فمر عی لغزلان و دیراً لرھبان

و ہر اسمے از اسمائے الہیہ اورا صورتے ست معنویہ در علم کہ حکماً آنرا ماہیت خوانند و عرفاءین ثابتہ گویند ۔ بدانکہ انیت اسما در حروف انیت حروف

در انفاس و انیت انفاس در ارواح و انیت قلوب در مقلب القلوب است ـ رباعی لراقمه ـ

در کالبد خاک بین ما چو نیم   چون نے به ترانہائے گوناگونیم
نقشے که بلوح دل ما پر سازست   یک نغمه راز این گراما فونیم

بدانکه جلیس متفکر نفس است، و جلیس ذاکر خود حق تعالیٰ است ''فاذکرونی اذکرکم ـ'' ذکر نتیجه معرفت و محبت است و مقدمه وصول الی الله و فکرَ مقدمه توبه است فا فهم ولا تغفل

بعد حمدو صلوة خواجه فرماید بدانکه '' ما چهار برادر بودیم ''ـ مراد از '' ما '' ذات احدیت جمع است، و این عبارت است از ظهور حق بطریق جامعیت، زیرا که در مرتبه احدیت من حیث الذات جمیع اسما وصفات متحد بالذات باشند، و احدیت محضه بے تعین اسما و صفات بود و گفته اند که تعین اول عبارتست از تعین اسم الله من حیث الوجود العلمی، و هر اسمے از حیثیت این مرتبه جامع بود بر جمیع اسما و صفات ـ والله عبارتست از ذات مستجمع جمع صفات کمالیه، واحدیته ذات من حیث الفردانیت بدو وجه بود، یکے غیب الذات که معنی او حقیقت که در غیب الحق بود و دیگر مرتبه اسمائے ذات ست که من حیث الوحدت الحقیقه الاسمائیه بود ؛ و این مشاهده اسمائے ذات بود از مرتبه غیب ذات مع قطع النظر عن التمیز و الاختصاص ـ و اسمائے الهیه عبارتست از تعینات ذات حق بوصف خاص علیم و حکیم و قدیم ، و معنی تعین آنست که باو امتیاز شئے از غیر پدید آید، بحیثیتے که غیر درو مشارک نبود، و شاید که تعین عین ذات بود ـ و گفته اند که همه تعینات اعتباریه اند، چون تعین واجب الوجود و امتیاز او از وجود بعد از مرتبه احدیته محضه احدیته جمیع است، لهذا گفت که ما بجمیع وجودها و صفاتها چهار برادر بودیم از یک پدر که آن هستی محض و هر برادری را حکمے و اعتبارے ست، اول واجب الوجود دوم ممکن الوجود، سوم ممتنع الوجود، چهارم عارف الوجود ـ

واجب الوجود آنکه ذات مقتضی وجود اوباشد و در بقائے خود محتاج بغیر نبود ـ و معنی وجود کون و صیروات است ـ و عرفا گفته اند که وجوب و امکان و امتناع امور اعتباریه اند، یک و دو و چهار وجودے در خارج نیست ـ

اما سوم که آن امتناع است او را ثبوتے نباشد اصلاً در ذهن یا در خارج ـ و عرفا در معنی ممتنع الوجود چیزے بالاتر رفته اند که بیان آن آینده خواهم کرد ـ وجوب اقتضائے لذاته دارد و بے فیض همیشه موجود نتواند شد ـ امکان ، سابق بر وجود است زیرا که محتاج با یجادست

اعیان ممکنه منقسم اند به جوهریت و عرضیت ، و مجموع اعیان جوهریت متبوعات اند و اعیان عرضیت توابع ـ جواهر یا بسیط اند در عقل و در خارج چون عقول و نفوس مجرده یا بسیطه اند در خارج ، چون اجسام بسیطه ، یا مرکب از اجسام بسیطه ، چون مولدات ثلاثه ، و هر عینے از اعیان جوهریه و عرضیه منقسم است باعیان اجناس عالیه و سافله و هر واحدے بنوعے از انواع ، و هر یکے ازین

منقسم اصناف و اشخاص است فافہم ۔

متکلمین گفته اند که وجود واجب نفس حقیقت اوست ، بر حقیقت نیست ، اگر وجود زائد بر حقیقت باشد عارض خواهد بود، خود من حیث هو مفتقر بغیر بود، و ممکن لذاته گردد ، و این امر مناف وجوب است ۔ بعض متصوفین گفته اند که واجب الوجود بمعنی لازم الوجود است که بواسطه وجود واجب وجود خاکی انسانی است ، که این وجود جسمانی بر وجود روح لازم است یعنی بغیر این وجود جسمانی روح را از عالم غیب در عالم شهادت ظهور نیست۔ محققین فرموده اند که نور حقیقی است اجلی که شعاع جوهریت او همه عالم را فرا گرفته است ، و الله جل شانه به لمعات اسم نور درهمه عالم ظهور صفت ابداعیت دارد که الله نور السموات و الارض اشارت به آنست ۔

متکلمین گفته اند که نور عبارت است از ظهور لون فقط ۔ نیز زعم کرده اند که همه آن ظهور مطلق است که ضو باشد ، مقابل او خفائے مطلق است که آن ظلمت است ، و بین النور و الظلمت ظل است ، و ازیں جهت است که گفته اند '' مشاهده الابرار بین التجلی و الاستتار ''۔ زیرا که محض تجلی نور هم دیده را خیره کند و بینائی تاب رویت آن ندارد ''فلما تجلیٰ ربه للجبل فجعله دکا و خر موسیٰ صعقا ''۔

بدآنکه شیئے را ظهورے که از ذات خود باشد چنانچه لمعان شمس و نار آنرا ضو گویند و اگر از جانب غیر خود باشد نور است۔ گاهے از مضی ملون تنها، انعکاس ضو بغیر خود می باشد ، و گاهے ضو و لون هر دو منعکس می شوند ۔ و ضو کیفیتے است کما لیه بذاتها از حیثیتے که آن شفاف است ۔ و گویند صحت کونیه شئی اگر توقف مرئیت او باعتبار غیر نباشد آن ضو بود و الا لون است ۔

شیخ الاشراقین در حکمت الاشراق فرموده که هر شئی فی نفسهم نور باشد یا ظلمت و نور حقیقت بسیط است و ظلمت عدم نور است ۔ و نور مجرد مشار الیه نتواند شد ، البته نورے که عارض جسم در خارج باشد قابل اشاره حسی بود ، چون نور شمس و کواکب ۔ و نیز می فرماید که هر شئے که آن نور لنفسه بود نور مجرد است ، اگر نور غیر مجرد بود یعنی عارضی باشد ، پس نور لنفسه نخواهد بود ۔ اگر نور عارض قایم بمجردات باشد یا باجسام نور لنفسه نخواهد بود ، زیرا که وجود اولغیره بود ، پس نور هم لغیره باشد ۔

و نور مجرد و محض نور لنفسه بود به سبب قیام او بذات خود ، فتامل ۔ دوم ظلمت که بمقابله نور است و آن بر سه قسم است، اول ظلمت حقیقی که رویت او بهیچ وجه ممکن نیست ۔ دوم ظلمت محسوس که آن به مقابله نور صبح هویدا ست، و شرف ظلمت آنست که واسطه، ادراک نور مطلق می شود به سبب تنزل در عالم محسوس یا غیب یا شهادت۔ و آن در مراتب ظلمات امکان امتزاج و اتصال است با نور حقیقی که اخرج النور من الظلمات ۔ مرتبه سوم ضیا ست جمعیت نور و ظلمت است، و حقیقت آن ممتزج گشته از طرفین و برزخیت میان وجود و عدم، زیرا که نور صفت وجود است و ظلمت صفت عدم، و ازیں جهت است که اصل

ممکن را به ظلمت وصف می کنند و آن مقدار نورانیت که ممکن را حاصل است به سبب وجود است که به واسطه آن از کتم عدم ظهور کرده است ـ الخ ـ

'' از نه ده '' مراد از ده اول امر است، دوم عقل' سوم نفس، چهارم هیولا، پنجم طبیعه، ششم جسم، هفتم افلاک' هشتم ارکان' نهم مولد است ـ شاید که مراد از نه‌ده اول هیولائے اولی ست و آن عالم اعلی و صورت اولی و عنصر اولی است که در افق عرش لا الاهو سبحانه تعالیٰ است' استمداد نور و حکمت و فضایل از و می کند ـ پنجم عنصر جرمی و آن عنصر جسانی است که استفاضه از طبیعت می کند ـ ششم عالم جمادی' هفتم عالم نباتی' هشتم عالم انسانی: فتبارک الله احسن الخالقین ـ و شاید که مراد از نه دیه اول عقول محضه است که انوار عقلیه قاهره اند ـ دوم نفوس مفارقه که جواهر عاقله و انوار مدبره اند ـ سوم نفوس منطبعه افلاک ـ چهارم صور نوعیه سموات پنجم صور کواکب ـ ششم طبایع اربعه ـ هفتم بسایط کلیات عناصر، هشتم صورت‌جسمیه' نهم از هیولائے فلک الافلاک تا هیولائے عالم کون و فساد ـ و شاید که مراد از نه افلاک باشد اول انسب است بعد ازان دوم ـ

سه برهنه بودند: یعنی واجب الوجود' عارف الوجود و ممتنع الوجود' به احکام مراتب خود از شائبه کثرت در ممکن وحدت و برتر از کل ها وصف به نعت له ـ و مراد از برهنگی تنزیه است ـ واجب در اول مرتبه' ذات خود من حیث هوهو یعنی لا بشرط شیئی منفرد بود از جمیع نسب و اشارات' و بری از همه نعوت و اسماء و صفات ـ و ذات احدیه او عین وجود' نه بشرط لا تعین و نه بشرط تعین' بلکه من حیث هوهو یعنی غیر مقید باطلاق و تقید و تنزیه ـ نیز دران مرتبه غیر از تحدید وجودے نداشت' چه جائے آنکه به تشبیه تصور کنند که بقید تقید در آید ـ حضرت شیخ محی‌الدین ابن عربی رحمة الله علیه می فرماید' بیت:

فان قلت بالتنزیه کنت محدداً وان قلت بالتشبیه کنت مقیداً

بدانکه جوهر ماهیت است غیر وجود لا فی موضوع که وجود آن جوهر است و ممتاز از غیر خود از موجودات' همچنین عرض نیز ماهیت‌است موجود فی موضوع که اگر در ذات موجود یافته شود وجود او زاید علی الذات باشد ـ

مگر ذات مطلق او تعالیٰ بری است از شوایب جوهریت و نقایص عرضیت زیرا که وجود محض است' حاضر بذاته' بغیر تغیر در تحقیقت و صرفیت ذات از همه اشارات و نسب مبرا، و از همه نعوت و اسماٗ و عبارات معرا ـ ازینجاست که گفته اند: ''الواجب‌لیس بجوهرو عرض ـ''

عارف الوجود نیز مرتبه ذات است که منزه از همه هستیهائے احتیاجیه و بهستی خود قائم و علمه' لذاته بذاته ـ بیت:

من خدایم من‌خدایم من خدا محض علمم از همه عالم جدا

ممتنع الوجود: این مرتبه سلب وجود است از غیر بمقابل واجب الوجود، چنانچه ما گفته اند که در ازل‌الازل بجز ذات احدیه‌مقدسه هیچ شئے را ایجابیت وجود نبود ، ای '' لا شئی الا الله ''، '' و لیس کمثله شئی '' ع

ازلیت تو ساری ابدیت تو جاری به بقائے خود باق ھمہ عالم است فانی

''یکے جامہ نداشت''۔ آن ممکن الوجود است که جامهٔ وجود خارجی هنوز در بر نداشت ، و ممکن دو جهت دارد که وجود او ضروری باشد و نه عدم او ضروری ۔

'' آن برادر برهنه قدرے زردر آستین داشت '' و جامه نداشتن هم حکم برهنگی دارد و زر در آستین داشتن کنایه است که از گنجینه کنت کنزاً مخفیاً از حقیقت معرفت الهیه بقدر ضرورت ذاتیه وجودیه خود با خویش داشت ۔

'' ببازار رفتیم تا جهت شکار تیر و کہان بخریم '' ببازار کثرت وجودیه رفتیم که آن دنیا ست که الدنیا مزرعه الآخره ، هرچه‌دریں جابکاریم ببرد اریم ۔ دریں بازار بجهت شکار غزلان معارف حقایق اسمائیه وکونیه الهیه به تیر سعی که لیس للانسان الا ما سعی است و کہان توجه نفس ،تا رجوع الی الله با شیم بخریم ۔

''قضا رسید'' یعنی باقتضائے حکمت الهیه و مشیت ازلیه ۔

'' هر چهار کشته شدیم '' - این هر چهار وجود در وجود نشأ انسانی جذب گردید ند ، و بفحوائے '' انی جاعل فی الارض خلیفه '' بظاهریت گوناگون از مکمن آن جهان ، درین جهان سربر آورد ، پس حقایق جمیع موجودات در علم و اعیان مظاهر حقیقه انسانیه اند ، و حقیقت انسانیه مظهر اسم جامع ، و اهل ازین جهت که ظهور حقیقت انسانیه در عالم است ، عالم را انسان کبیرمی خوانند ، و حقیقه انسانیه را ظهورات است ۔

در عالم انسانی اجمالاً ، اول مظاهر انسانیه صورت روحیه مجرده است مطابقه با طبیعت کلیه و بصورت اعضائیه مطابق است باجسام عالم کبیر ، و این تنزلات در مظاهر انسانیه مطابقه حاصل آمده است میان نسخه صغیر و کبیر ، اما عالم انسان کبیر است بمعنی و صغیر ست بصورت۔ جمیع تجلیات ذاتیه و اسمائیه و صفاتیه در عالم کبیر مضمر و متمکن است و لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ۔ ملائکه سبوحین گفتند لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الخ ۔

بست و چهار زنده برخاستم۔ این چهار وجود که حقیقت انسانیه استار داشتند حقیقت احدیه بودند مشتمل بر غیب مطلق بصورت کثرت علمیه از حیثیات و خصوصیات خود اسمے و رسمے بر گرفتند۔ و بصورت بست و چهار مظاهر پدید آمدند وهی هذا۔ لاهوت، جبروت ، ملکوت، ناسوت، عقل کل، نفس کل ، عقل کلی ، روح اعظم، نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی، قلب، روح ، شعور ، نور، نفس اماره، نفس لوامه ، نفس ملهمه، نفس مطمئنه، زمان، مکان، جهت ، تعین ۔

''آنگاه چهار کہان دیدیم، سه شکست بودند و یکے هر دو گوشه و هر دو خانه نداشت''۔ مراد از چهار کہان یعنی عالم اعیان خارجیه، عالم ارواح، عالم مثال و عالم اشباح - مراد از شکسته بودن سه کہان یعنی ۱۔ عالم اعیان خارجیه ۲۔ عالم ارواح ۳۔ عالم مثال ۔ اول از حیثیت تعینات عدمیه است و امتیاز اعیان ازوجود مطلق راجع است بعدم۔ و نزد اهل الله مخلوق عدم است والوجود که لله۔

عالم ارواح : تعین جوهرے ست مجرد از عوارض اجسام والوان و اشکال ۔

عالم مثال: عالم لطیف است، برزخ میان عالم مجردات، و دریں عالم همه اجسام مجرده اند از مواد مثل مجردات مگر امتداد آنها مثل امتداد اجسام است مگر غیر وصل و فصل۔

عالم اشباح: عالم شهادت است که آن عالم امکان است۔

" یکے هر دو گوشه شکسته بود " یعنی ممکن که نه وجود او ضروری بود نه عدم او۔

" هر دو خانه نداشت " یعنی سلب ضرورت یکے از طرفین که لازم او بود

" و عالم اشباح " که از ممکنات است و عالم شهادت است و آن عرش و کرسی و فلک اطلس است که محدد جهانست و ایں همه بساط اند و طبیعت خامسه غیر طبائع عناصر دارند۔

"آن برادر برهنه زردار" یعنی ممکن الوجود که زر وجود از خزانه واجب الوجود در آستین داشت۔

" کمان بے گوشه و بے خانه را بخرید " که آن مکان است که سلب ضرورت یکے از طرفین دوران است پس این بے گوشه و بے خانه کمان را جانب سلب ضرورت عدم بخرید۔

تیرے می بایست: یعنی استعداد او تا بواسطه آن شکار حقیقت کونیه شود۔

چهار تیر دیدیم: سه شکسته بودند و یکے پر و پیکان نداشت۔

مراد از چهار عناصر است، آن آتش و باد و آب و خاک است، از یک تا سه پراگنده بودند۔ یعنی بخود جمعیتے و ثباتے نداشتند، و یکے که آن چهارم است، پر و پیکان نداشت یعنی خاصیت متحرک بالاراده نه بودن و موثریت در اجسام کونیه نداشت۔

" تیر بے پیکان خریده به طلب صید بصحرا شدیم " یعنی بحصول طبیعه کلیه در طلب حقیقتے که در عالم انسانیت بود بصحرائے شهود آمدیم۔

" چهار آهو دیدیم، سه مرده بودند و یکے جان نداشت " مراد از چهار آهو، طبایع اربعه است و تشبیه آهو بطبایع ازان جهت است که هنوز صفت گیرندگی با یک دیگر نداشتند بلکه صفت فراریت در ذات ایشان تعبیه بود۔ مراد از سه مرده بودن ایں است که آتش و باد و آب از جهت عدم مزاج و امتزاج با یکدیگر مثل مرده بودند۔ یکے جان نداشت، یعنی خاک به سبب عدم مزاج و امتزاج با ایشان متحرک نبود۔

" برادر برهنه زردار کمان کش تیر انداز ازان کمان بے گوشه و بے خانه تیر بے پر و پیکان را بران آهوئے بے جان زد "۔ یعنی ممکن الوجود که از خزانه واجب الوجود زر وجود در آستین داشت از کمان بے گوشه و بے خانه تیر بے پر و پیکان که آن سلب ضرورت یکے از طرفین است، بران آهوئے بے جان یعنی خاک که بسبب عدم مزاج و امتزاج بالطبایع اربعه غیر متحرک بود از جانب عدم سلب ضرورت زد۔

"کمندے می بایست تا صیدارا بفتراک بندیم" ۔ مراد از کمند مزاج است

تا صید طبعیت راکه در خاک افتاده بود بفتراک تفریح باهمی به بندیم -

''چهار کمند دیدیم سه پاره پاره بردند، و یکے هر دو، کرانه و میانه نداشت''. مراد از چهار کمند کہاں جسم مطلق، جسم نامی، جسم حساس و متحرک بالاراده، جسم ناطق - سه جسم خصوصیات ذاتیه علیحده علیحده بودند، یعنی جسم قابل ابعاد ثلاثه و جسم حساس و متحرک بالاراده مصدر احساسات و تحریکات ارادیهٔ حیوانیه، و هر یکے خاصیتے و حکمے جداگانه داشت بحیثیت جمادیت مجرد بحیثیت نباتیت شجر و بحیثیت حیوانیت بالاراده مشہور - و آن یکے که هر دو کرانه و میانه نداشت جسم ناطق است که باوجود جسمیت و نامیت و حساسیت و متحرک بالاراده بودن دریا بندهٔ معقولات است، و آن روح انسانی ست که مظهر حقیقت امریهٔ الهیه است، و بصورت روحیه مجرده مطابق باطبیعت کلیه، و بصورت اعضائیه مطابق با اجسام بسیط است، و مراد از هر دو کرانه و میانه نداشتن این است که روح نه داخل جسم است و نه خارج و نه حال در درمیان محل، چون روح از عالم امر است از قید جسم و جسمانی بودن بالکلی مبراست، و مجرد از همه ادناس قیود و معاقد عقود است و هیچ بندے از آلایش اجسام پائے آزادی اورا بسته نمی توان کرد، و نه نظر خیال در لوح و همصورت ذاتی اورا به نفس وجود صورتے منقش توان نمود -

هبطت الیک من المحل الا رفع ورقاع زات تعزز و تمنع
محجوبه‌ عن کل مقله عارف وهی التی سفرت ولم تتبرقع

و روح را از عالم امر با جسم نسبتے که هست آن را نفس گویند، خواه نباتی باشد یا حیوانی یا انسانی و انقطاع این نسبت موت است- و مراد از کل نفس ذایقة الموت همین انقطاع نسبت است- باری تعالیٰ به نفس انسانی قسم یاد کرده است '' و نفس و ما سواها فا لهمها فجورها و تقواها ''- بدانکه عرفائے محققین گفته اند که برزخے که روح را بعد از مفارقت بدن از نشأ دنیاویه درانجا قیام خواهد بود غیر ازین برزخ است که درمیان ارواح مجرده و اجسام است، زیرا که مراتب تنزلات وجود و معارج او دو نسبت دارند، یکے مرتبه که پیش از نشأ دنیاویه بود، و دیگر مرتبه که بعد ازان باشد از مراتب معارج و آن مرتبه عروج است و صوری که لاحق ارواح شود در برزخ دیگر، صور اعمال و نتیجهٔ افعال سابقه است در نشأ دنیاویه، به خلاف صور برزخ اول - هر آئینه از جمیع وجوه هر دو یکے نباشند البته شریکاند که هر دو عالم روحانی و جوهر نورانی غیر مادی اند، مشتمل بر مثال صور عام، و برزخ اول راغیب امکانی و ثانی راغیب محالی گویند، فافهم -

و عالم مثال عالمی ست روحانی از جوهر نورانی شبیه بجوهر جسمانی ازان رو که محسوس است، و شبیه بجوهر مجرد عقلی، ازان وجه نورانی است - پس این عالم نه جوهر عقلی مجرد است و نه جسم مرکب مادی، بلکه برزخ است، وحد فاصل میان این هر دو برزخ که میان دو شئے بود با نصیبے از طرفین شبیهٔ بجهتین، و مشتمل است بر صور عالم جسمانی و مثال صوری که در حضرت علمیه

الهیه اند صور اعیان و حقایق است و عالم مثال را خیال منفصل نیز گفته اند زیراکه غیر مادی است، و هر معنی از معانی، و روح از ارواح او را مثالیه مطابقه است بکمالات او ، فافهم ۔

''صید رابآن کمند بے کرانه و بے میانه بربستیم '' ۔ یعنی نفس ناطقه انسانی را بر کمند جسمانیت بر بستیم که بے کرانه و بے میانه یعنی نه داخل جسم بود نه خارج جسم ۔ '' خانه می بایست که مقام کنیم و صید را پخته سازیم '' ۔ و آن ضرورت خانه تن است که بغیر قیام این‌جا صید روح را پخته نمی توان کرد ، یعنی مکمل نفس انسانی را راست این خانه می بایست که روح بغیر جسم درین جا هیچ کار نمی توان کرده که حصول سعادت حاصل این مزرعه فیض اکتساب است ع

از رباط تن چوبگذشتی دگر معموره نیست   زاد راهے بر نمیداری ازین منزل چرا

'' چهار خانه دیدیم سه درهم افتاده ویکے سقف و دیوار نداشت '' ۔ مراد از چهار خانه چهار عناصر است، و سه درهم افتاده یعنی آتش و باد و آب درهم افتاده بودند ۔

'' و یکے که سقف و دیوار نداشت '' ۔ مراد ازین عنصر خاک است و این خانه سقفے که مانع آثار علویه باشد ، نداشت، و دیوارے که استقرار خاصیات طبیعت را استقلالے باشد نبود ۔ یعنی به سبب سقف وجدار نبودن این خانه خاک از حوادث زمانیه ، تغیرات امکانیه مصئون و محفوظ نبود ۔

'' دیگے دیدیم بر طاق بلند نهادکه بهیچ وجه و حیله دست بان دیگ نمی رسد ''۔ مراد از دیگ طبیعت است که‌دران استطقسات متخالفته الکیفیات را مزاجے و اتحادے حاصل آید بازاز یکدیگر جدا نمی شوند تا حکم اقتضائے مشیت الهیه بر آنها صادرگردد۔ و مراد از طاق بلند فلک نفس است ، چنانچه حکم مجریطی گفته که فلک نفس درمیان چار افلاک واقع شده ، و بالائے او دو افلاک روشن و مهذب ، و آن هیولائے اولیٰ و عقل است و تحت او دو افلاک مظلمه که آن طبیعت و عنصر است ، پس اگر غالب گردید آثار هر دو فلک اعلیٰ که نیره فاضله سعیده اند ، مصیر و مستقر آنها فردوس اعلیٰ است و نفس ازان مستعد و منبعث گردد ، و اگر غالب گردید ، آثار هر دو فلک مظلمه رزله که مصیر و مستقر آنها نار اسفلی است ، نفس مستمد و منبعث ازان گردد ، و ابداع نفوس بهیمیه و نباتیه و جادیه نه از عقل مستمد می گردد و نه از هیولائے عالیه که در آنها جاعلیت این هر دو نفوس نیست ، البته هر دو فلک اسفل که طبیعت و عنصر است مصیر و مستقر اینها خاک است، خاک از ینها منبعث مستمد می گردد بتقدیر عزیز علم ، پس طبیعت دیگ است که بالائے طاق بلند که آن فلک آخر است نهاده اند ، و بر استحصال طبیعت کریمه هیچ حکیمے را قدرتے حاصل نیست مگر از فیضان قوت وهبیه باری تعالیٰ جل شانه ۔

'' چهار گز زیر پائے کندیم تا دست بآن دیگ رسید '' ۔ چون حصول طبیعت کریمه از نفس فلکیه بغیر از استطقسات محال بود بمقدار گنجائش چهار

عناصر که زیر فلک آخر آخرلد تدابیر حکمیت نکنند ، از نفس فلکیه حصول طبیعت کریمه که آن طبیعت خامسه است نمی توان کرد، و مراد از کندیدن این است که چون حکما خواهند که استحصاله طبیعت کریمه کنند که آن حضره می کنند و دران حضره تبعفین تحصیل طبیعت کریمه می نمایند۔ ''چون شکار پخته شد شخصے از بالائے خانه بیرون آمده گفت که بخش من بدهید که نصیب مفروض دارم''۔ چون طبیعت کریمه با چهار عنصر مزاج گرفت، نفس طبیعیه از بالائے نفس فلکیه فرود آمد که من نصیب مفروض دارم یعنی بقدر استعداد و قابلیت من بخشے باید داد، پس اول نصیبے از نفس نباتی گرفت و در نمو آمد۔ '' برادر کامل مکمل درکمین نشسته بود، استخوان شکار ازان دیگ بر آورد وبر تارک وے زد ''۔ یعنی روح حیوانی که درکمین طبیعت نشسته بود و در دیگ نفس طبیعت پخته و باهم مزاج یافته سخت مثل استخوان گردیده بود، بر تارک وے یعنی نفس نباتی که از دیگ طبیعت حصه خود طلب می کرد، زد یعنی بر نفس نباتی روح حیوانی غلبه نمود۔ '' درخت زرد آلو از پاشنه پائے وے بیرون آمد ''۔ مراد از زرد آلو بمناسبت زردی همه زوست که مرد برهنه را در آستین بود ، و از لفظ زردهم زر به تخفیف دال حاصل می آید، یعنی زر حقیقت وجود به مراحل اسمیه و منازل رسمیه بذوات مختلفه و صفات مشخصه از زر '' زرد آلو '' شد ، و مراد از درخت، منشعب شدن حقیقت واحده از اصلیت خود بفرعیت متنوعه است، تا آنکه صورت درخت زرد آلو گرفت، و از پاشنه پائے یعنی از زیر پائے آن کس طبیعت که از بالائے نفس فلکیه فرود آمده بود بیرون آمد ۔

''بر سر آن درخت رفتیم'' یعنی ترقی کردیم از نفس نباتی بعالم حیوانی ۔ '' خربوزه کاشته بود و بفلاخن آب می دادند'' خربوزه از آثار متحیل الکیفیت است و لذیذ ترین میوهاست و مراد اینجا نفس انسانی است که مشتمل بر حیوانیت و ملکیت است، و بهر جانب که خواهد مستحیل می گردد چنانکه گفته اند ع

آدمی زاده طرفه معجونے است ۔۔۔ کز فرشته سر رشته و ز حیوان
گر کند میل این شود به ازین ۔۔۔ ور کند قصد آن شود به ازان

یعنی بعد از وصول بعالم حیوانی بعالمے رسیدند که دران عالم خربزه کاشته بودند، یعنی تربیت نفس انسانی میکردند - و آب بفلاخن می دادند، یعنی از عالم قدس که دور ترین عالم طبیعت است بفیضان قدسیه الهیه آب می دادند ۔

'' ازان درخت باذنجان فرود آوردیم '' یعنی نفس انسانی آثار عالم طبیعت گرفت، اورا بصورت باذنجان یافتیم که کثافت داشت ۔ '' و قلیه زردک ساختیم و باهل دنیا گذاشتیم '' چون باذنجان کثیف و زردک لطیف است، ازین هر دو قلیه ساختیم، یعنی باهم مزاج دبدیم و برائے اهل دنیا گذاشتیم تا ذائقه لطافت و الم کثافت باستعداد طبیعی خود دریابند ۔ '' چندان بخوردند که آماسیدند '' بشهوات و مذوقات دنیا چندان پرداختند که تو گوئی آماسیدنده اند ع

چیست دنیا از خدا غافل بدن ۔۔۔ در متاع و نقره و فرزند و زن
اهل دنیا کافران مطلق اند ۔۔۔ روز و شب در جق جق و در بق بق اند

'' پنداشتند که فربه شدند از خانه بیرون نتوانستند رفت '' ۔ دانستند که این آماسیدن فربہی است، حالانکه بو فور حب جاه و شہوات دنیا در حقیقت فربہی ایشان آماسیدن بود، بحدے که خانه تن بر ایشان تنگ گردیده بود که بیرون نتوانستند رفت، یعنی خود را درکدورت هوا جس نفسانی و رواجس حیوانی چنان مشغول و محبوس گردانیدند که دنیا بر ایشان تنگ شد ۔ '' در آن جابه نجاست ماندند '' ۔ یعنی در آلایش دنیا آلوده ماندند

'' وما باسانی از کید ایشان بیرون آمدیم '' یعنی ما چهار برادر در منازل تنزلات و مراتب تعینات که مختلف من حیث‌الظهور بودیم، در آخر از عالم امر روح مجرد گردیده درخانه تن قرار گرفته بودیم ، از ''دنایس کل دنس و نقایص کل هوس '' از مشغولیات جسانی که موجب حیرانی و سرگردانی بود بیرون آمدیم باسانی ، و از کید ایشان فارغ گشتیم ۔ '' و بر در خانه خفتیم و بسفر روان شدیم '' یعنی چندے بر در خانه تن بغفلت توقف کردیم، چون بیدار شدیم شعور حقیقت خود ما را بسفر عالم قدس آماده کرد، پس بمقر اصلی خود باز گشتیم که کل شئی یرجع الیٰ اصله ۔

اردو ترجمه

حضرت خواجه گیسو دراز قدس سرہ کا یه رساله ایسے دقیق استعارات عمیق کنایات اور نادر اشارات اور لطیف عبارتوں سے پر ہے جن کے باریک نکات کو پانے سے منتہی کا ذہن اسی طرح عاجز ہے جیسے که ایک مبتدی کا ذہن ۔ ان دقیق مطالب کی تحقیق و تفتیش میں فکر و تفکر کی رسائی نہیں، اگرچه بعض صاحبان طبع سلیم و عقل مستقیم نے ان کی تشریح کی حتی الامکان کوشش فرمائی ہے، لیکن واقعه تو یه ہے که ساغر حقیقت سے انہیں بقدر ایک جرعه بھی نه مل سکا ۔

حضرت خواجه گیسو درازبنده نواز رحمة الله علیه نے اس رساله فیض اسحاله میں واجب الوجود کی حقیقت احدیت کو مراتب تنزلات کے لحاظ سے مرتبه شہود تک جو گوناگوں صورتوں سے ظاہر ہوتی ہے بطور ایک چیستان کے بیان فرمایا ہے ۔ بقول

ز دریا موج گوناگوں بر آمد   ز بیچونی برنگ چون بر آمد

غرض خاتمه میں حضرت ممدوح نے فرمایا که ارباب حقیقت اور دانشمند اصحاب ان رموز کو حل فرمائیں ۔

جاننا چاہئے که وجود بلحاظ ہویت، باعتبار مراتب ذہنی و خارجی، خاص و عام، مطلق و مقید ہر جگه ہے بلکه یه تمام مراتب وجود ہی کے ہیں ۔

لیکن ولا یکون معه شیئاً (یعنی الله تھا اور نه تھی اس کے ساتھ کوئی شے) اور کمالات کے اعتبار سے جو که اس کے لازمه ہیں، اس کو مرتبه احدیت اور مقام جمع کہتے ہیں ۔

اور لا بشرط لا شئے کے مرتبہ سے وہ ہویت ہے، جس نے کائنات کے آئینوں میں تفصیل کے ساتھ اور جامعیت انسانی کے آئینہ میں اجمالاً تجلی فرمائی ہے۔ ع

میرا قلب ہر صورت کو قبول کرنے والا بن گیا ہے - وہ ہرنوں کی چراگاہ اور راہبوں کا مندر ہے۔

اسما الٰہی سے ہر اسم کی ایک معنوی صورت ہے جس کو حکما اپنی علمی اصطلاح میں '' ماہیت '' اور عرفا '' عین ثابت '' کہتے ہیں۔

جان لو کہ اسما کی انیت تو حروف میں حروف کی انفاس میں اور انفاس کی ارواح میں اور ارواح کی قلوب میں اور قلوب کی (انیت) مقلب القلوب میں ہے رباعی -

دیکھو تو اس کالبد خاکی میں ہم کیا ہیں ایک بانسری کی طرح قسم قسم کے راگوں والے ہی تو ہیں - جو نقش کہ ہمارے دل کی تختی پر سازوں سے بھرا ہوا ہے - ہم نغمہ راز کے گراموفون ہی تو ہیں -

علامہ اخگر اپنی تمہید میں مزید فرماتے ہیں کہ :

جاننا چاہئے کہ فکر کرنے والے کا ہم جلیس اور ہم نشین نفس ہے - اور ذکر کا جلیس خود حق سبحانہ تعالیٰ ہے، بدلیل '' فاذکرونی اذ کرکم -'' ذکر کا نتیجہ اور پھل معرفت و محبت ہے جو وصول الی اللہ کا پیش خیمہ ہے اور فکر توبہ کی تمہید ہے، پس سمجھو اور غفلت میں نہ رہو۔

بعد حمد و صلواۃ کے واضح ہو کہ حضرت گیسو دراز قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں کہ :

'' ہم چار بھائی تھے ''۔ '' ہم '' سے مراد یہاں مرتبہ احدیت جمع ہے اور اس کے معنی حق سبحانہ تعالیٰ کا جامعیت کے ساتھ متجلی ہونا ہے، کیوں کہ مرتبہ احدیت محض میں اسما اور صفات ذاتاً متحد بالذات ہیں، اور اس مرتبہ احدیت محض میں اسما اور صفات کا تعین نہ تھا - کہا جاتا ہے کہ تعین اول اسم اللہ کے تعین سے عبارت ہے جس کی حیثیت وجود علمی ہے، اور ہر اسم اس مرتبہ کے لحاظ سے تمام اسما اور صفات کا ایک جامع مرتبہ ہے -

اللہ سے مراد ایک ایسی ذات ہے جو تمام مراتب کمال کی جامع ہے - اور ذات کی یکتائی اس کی فردانیت کی حیثیت سے ہے جس کی دو صورتیں ہیں : ایک تو ذات غیب ہے جس سے مراد وہ حقیقت ہے جو غیب الحق (غیب الغیب) ہے - دوسرا مرتبہ اسما ذات ہے جو اپنی وحدت میں اسما کی حقیقت ہے- حقیقت اسما کا یہ مرتبہ غیب ذات سے تمام امتیاز و اختصاص سے قطع نظر اسمائے ذات کا مشاہدہ ہے -

اسما الٰہی سے مراد ذات حق کا اختصاصی اوصاف سے تعین پانا ہے - مثلاً علیم و حکیم و قدیم - اور تعین کے معنی یہ ہیں کہ کسی اور کے مقابلہ میں اوس کا امتیاز ظاہر ہو، اس طریقہ پر کہ اس غیر کی شرکت نہ ہو ، اور شاید کہ ہر تعین عین ذات ہے -

تمام تعینات اعتباری ہیں، چوں کہ واجب الوجود ہونے کا تعین اور وجود ہے اس کا امتیاز، مرتبہ احدیت محض کے بعد احدیت جمع ہے، اس لئے ارشاد

ہوا کہ ہم تمام وجود اور ان کی صفات کے پیش نظر چار بھائی ایک ہی باپ کے تھے جو ہستی محض ہے ۔ اور ہر بھائی کا علیحدہ علیحدہ ایک حکم اورایک اعتبار ہے جن میں پہلا تو '' واجب الوجود '' ہے ۔ دوسرا '' ممکن الوجود '' تیسرا ممتنع الوجود اور چوتھا عارف الوجود ۔

واجب الوجود تو وہ ہے جس کی ذات خود مقتضائے وجود ہو اور وہ اپنی بقا میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو ، اور وجود کے معنی کون اور صورت ہے ۔ عارفین کا قول ہے کہ وجوب و امکان اور امتناع امور اعتباری ہیں ' خارج میں ایک یا دو ، یا چار وجود نہیں ہیں ۔ البتہ تیسرا وجود امتناع (ممتنع) ہے ' اس کا نہ تو ذہنی وجود ہے اور نہ وہ خارج میں ہی کوئی ثبوت رکھتا ہے ۔ عرفائے تو ممتنع الوجود کے معنی اور بلند ترلئے ہیں ، جس کا ذکر آگے آتا ہے ۔ وجوب (واجب الوجود) کا اقتضا خود اپنی ذات کے لئے ہے ' اور بغیر اس کے فیض کے کوئی چیز معرض وجود میں نہیں آسکتی ۔ امکان (ممکن الوجود) کا وجود اس کی ذات پر زائد ہے کیونکہ وہ ایجاد کا محتاج ہے ۔

اعیان ممکنہ جوہریت اور عرضیت میں منقسم ہیں اور تمام اعیان جوہریت کے تابع ہیں ' اور اعیان عرضیت جواہر کے تابع ہیں یا عقل و ذہنی لحاظ سے منبسط ہیں ' اور خارج میں عقول و نفوس مجردہ کی طرح بسیط ہیں ' مثلاً خارج میں اجسام بسیط یا اجسام بسیط سے مرکب ہیں مثلاً مولدات ثلاثہ ۔ اور اعیان جوہریہ اور عرضیہ کا ہر عین ' اعیان اجناس عالیہ اور سافلہ میں منقسم ہے ۔ اور ہر واحد (فرد) انواع میں سے ہر نوع کسی نہ کسی صنف میں بٹا ہوا ہے ' یہ سمجھ لو کہ ان میں سے ہر ایک مختلف اصناف اور اشخاص میں منقسم ہے ۔

متکلمین کا قول ہے کہ واجب کا وجود عین حقیقت ہے ، زاید بر حقیقت نہیں ۔ اگر وجود اس کی ذات پر زائد ہو تو وہ عارض یعنی عرض کی تعریف میں آجائے گا ، بلکہ وہ تو خود بالذات جیسا کہ ہے ، ہے ، ورنہ غیر کا محتاج ہوگا اور بالذات ممکن کی تعریف میں داخل ہوگا ۔ اور یہ چیز منافی وجوب ہے ۔ بعض صوفیا' نے فرمایا ہے کہ واجب الوجوب کے معنی '' لازم الوجود '' ہیں جو وجود واجب کے واسطہ سے موجود ہوا ہو ، اور یہ انسان کا جسم خاکی ہے ، اس لئے کہ وجود جسمانی روح کے لئے لازمی ہے ۔ بغیر اس جسمانی وجود کے روح کا عالم غیب سے عالم شہادت میں ظہور پذیر ہونا ممکن نہیں ہے ۔

محققین کا کہنا یہ ہے کہ نور حقیقی نہایت مجلا (روشن) ہے جس کی جوہریت کی شعاعوں نے تمام عالم کو گھیر رکھا ہے ۔ اللہ جل شانہ اسم نور کی روشنی سے تمام کائنات میں ہر آن نئی نئی چیزوں کی تخلیق کی قدرت رکھتا ہے '' اللہ نور السموات و الارض '' کا اشارہ اسی طرف ہے ۔

متکلمین کا قول ہے کہ نور سے مراد صرف لون یعنی ''رنگ'' کا ظہور ہے نیز وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ وہی ظہور مطلق ہے جو '' ضو '' کہلاتی ہے اور اس کی ضد خفائے مطلق ہے جو ظلمت ہے ۔ اور نور و ظلمت کے ما بین ظل (عکس) ہے ۔ اسی وجہ سے ان کا کہنا یہ ہے کہ '' ابرار کا مشاہدہ

تجلی اور ظلمت (استتار) کے درمیان ہے '' ۔ کیونکہ محض نور کی تجلی بھی آنکھوں کو خیرہ کر دیتی ہے اور بینائی رویت کی تاب نہیں لاسکتی، بقولہ تعالی ''شانہ فلما ربہ للجبل جعلہ دکا و خر موسی صعقا '' ترجمہ حق سبحانہ نے پہاڑ پر تجلی فرمائی اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا اور موسی بیہوش ہوگئے ۔

جاننا چاہئیے کہ کسی کا ظہور جو خود بخود ہو مثلاً آفتاب یا آگ کی شعاع اس کو ضو کہتے ہیں ، اور اگر وہ اپنے غیر کی جانب سے ہو تو وہ نور ہے ، کبھی تو مضی یعنی نور بخشنے والے ملون سے روشنی (ضو) کا انعکاس اپنے غیر کی طرف سے ہوتا ہے ، اور کبھی تو روشنی اور لون دونوں منعکس ہوا کرتے ہیں ۔ '' ضو '' بذات خود ایک باکمال کیفیت ہونے کی وجہ سے صاف و شفاف ہوتی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ کسی شئے کی کونیت بشرطیکہ کہ اس کی مرئیت کا دار و مدار غیر پر منحصر نہ ہو تو اس کو '' ضو '' کہتے ہیں ' ورنہ وہ '' لون '' ہے ۔

شیخ الاشراقین نے حکمت الاشراق میں فرمایا ہے کہ ہر شے فی نفسہ نور ہوتی ہے یا ظلمت ، اور نور ایک حقیقت بسیط کا نام ہے ۔ ظلمت نور کے فقدان کو کہتے ہیں ، اور نور مجرد کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا ، البتہ جو نور کہ خارج میں عارض جسم ہو تو وہ اشارہ' حسی کے قابل ہوتا ہے ' مثلاً آفتاب اور ستاروں کا نور ۔ وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہر شئے جو اپنے نفس (ذات) کے لئے نور ہو وہ نور مجرد ہے ۔ اگر نور غیر مجرد ہو تو وہ عارض ہوگا ، پس اس لئے وہ نور ذاتاً اپنی ذات کے لئے نہ ہوگا ۔ اگر نور عارض کا قیام مجردات پر مبنی ہو یا اجسام پر تو وہ نور لنفسہ (اپنی ذات کے لئے) نہ ہوگا ، اس کا وجود غیر کے لئے ہے ' لہذا اس کا نور بھی غیر کے لئے ہے ۔

نور مجرد و محض ایسا نور ہے جو اپنی ذات کے لئے ہے' کیونکہ اس کا قیام بذات خود ہے' سوچو اور سمجھو! دوسری چیز ظلمت یعنی تاریکی ہے جو نور کے مقابل ہے ۔ اس کی تین قسمیں ہیں : پہلی قسم تو ظلمت حقیقی ہے ' جس کی رویت کسی طرح ممکن ہی نہیں' دوسری قسم محسوس ہے' جو صبح کے نور کے مقابلہ میں ظاہر و باہر ہے (صراحت کا محتاج نہیں) ۔ عالم محسوس یا غیب و شہادت میں تنزل کی وجہ سے ظلمت کا شرف نور مطلق کے ادراک کا ذریعہ اور واسطہ بن جاتا ہے ۔ اور ظلمات کے مراتب یوں ہیں کہ امتزاج اور اتصال نور حقیقی کے ساتھ ممکن ہے کہ '' اخرج النور من الظلمات '' ۔ تیسرا مرتبہ '' ضیا '' ہے' جو نور اور ظلمت کا جامع ہے' اور اس کی حقیقت امتزاجیہ ہے ۔ وہ وجود و عدم کے درمیان ایک برزخ ہے' کیونکہ نور وجود کی صفت ہے اور ظلمت عدم کی ۔ یہی وجہ ہے کہ ممکن کو بذاتہ ظلمت کی تعریف میں داخل رکھا گیا ہے اور نورانیت کی وہ مقدار جو ممکن کو حاصل ہے وہ سب وجود کا طفیل ہے جو اس کے واسطہ سے پردہ عدم سے عالم ظہور میں جلوہ گر ہوا ہے ۔ الخ ۔

'' نہ دیہ '' نو دیہات سے مراد وہ نو دیہات ہیں جن میں پہلا عالم

امر، دوسرا عقل، تیسرا نفس، چوتھا ہیولا، پانچواں طبیعت، چھٹا جسم، ساتواں افلاک، آٹھواں ارکان، نواں مولدات۔ یا شاید نو دیہات سے مراد پہلا ہیولائے اولیٰ ہو،؟ کیونکہ وہ عالم اعلیٰ صورت اولیٰ اور عنصر اول ہے، جس کا مقام افق عرش میں ''لا اله الا ہو'' حق سبحانہ تعالیٰ ہے۔ اور وہ اس سے نور اور حکمت اور فضائل کا اکتساب کرتا ہے۔ پانچواں عنصر جرمی ہے اور وہ جسمانیت کا عنصر ہے جو طبیعت سے فیض حاصل کرتا ہے۔ چھٹا عالم جمادی، ساتواں عالم نباتی، آٹھواں عالم انسانی، بقول تعالیٰ : فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ یا شاید نودیہات سے مراد اول عقول محض ہیں جس کے انوار عقلی قاہرہ ہیں۔ دوسرے نفوس مفارقہ ہیں جو جواہر عقلی اور انوار مدبرہ ہیں۔ تیسرے نفوس منطبعہ افلاک ہیں۔ چوتھے صور نوعیہ سموات، پانچویں صور کواکب، چھٹے طبایع اربعہ، ساتویں بسایط کلیات عناصر، آٹھویں صورت جسمیہ۔ نویں ہیولائے فلک الافلاک سے لے کر عالم کون و فساد کے ہیولا تک۔ اور غالباً نو دیہات سے مراد افلاک ہوں مگر اس ترتیب سے کہ پہلے کو دوسرے پر شرف حاصل ہے۔

'' تین برہنہ تھے''، ان سے مراد واجب الوجود، عارف الوجود اور ممتنع الوجود ہیں جو اپنے مراتب کے لحاظ سے شائبہ کثرت سے دور وحدت کے پردہ میں مخفی ہیں، جو تعریف و نعت سے بلند و بالا ہے۔ برہنگی سے مراد تنزیہ ہے، یعنی واجب اپنے ذاتی مرتبہ میں ازل الازل جیسا تھا ویسا ہی ہے یعنی '' لا بشرط شئے ''ہے، یعنی وہ تمام نسبتوں اور اشارات سے منزہ اور تمام تعریفوں اور اسماء و صفات سے بری ہے۔ اور اس کی ذات احدیت عین وجود ہے کہ نہ تو لا تعین کی شرط ہے اور نہ ہی تعین کی شرط بلکہ وہ ہستی محض، من حیث ہو ہو ہے۔ اطلاق و تقید اور تنزیہ سے بھی غیر مقید ہے، نیز اس مرتبہ میں بلا کسی تحدید کے اس کا وجود ہے (یعنی خفی در خفی ہے) چہ جائے کہ وہاں تشبیہ کا گمان ہو کہ یوں تقید کی قید میں آجائے۔

چنانچہ حضرت شیخ محی الدین عربی فرماتے ہیں۔

اگر تنزیہ کے ساتھ اسکا ذکر کرو تو اس پر حد عائد ہو۔ اور اگر تشبیہ کے ساتھ ذکر کرو تو اس پر تقید عائد ہو۔

جاننا چاہئے کہ '' جوہر '' ایسی ماہیت ہے کہ '' غیر وجود لا فی موضوع '' ہے کیونکہ اس کا وجود جوہر ہے اور موجودات میں اپنے غیر سے ممتاز ہے۔ اسی طرح عرض بھی ماہیت ہے مگر ایسا '' موجود فی موضوع '' ہے کہ اگر وہ موجود کی ذات میں پایا جائے تو اس کا وجود زاید بر ذات ہوگا۔

حق تعالیٰ کی ذات مطلق، جوہریت کے شوایب اور عرضیت کے نقایص سے بری ہے کیونکہ وہ وجود محض ہے اور بغیر تغیر و تبدل کے بالذات حاضر ہے۔ ذات حق کا بالکل کھراپن ہونا اور صرفیت خالص ہونا تمام اشارات اور نسبتوں سے مبرا ہے، چنانچہ وہ تمام صفات، اسماء اور عبارات سے معرا ہے۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ الواجب لیس بجوہر و عرض، یعنی '' واجب نہ جوہر

ہے نہ عرض ''۔

عارف الوجود ۔ یہ بھی ذات حق سبحانہ کا ایک مرتبہ ہے جو تمام احتیاجی ہستیوں سے منزہ ہے، وہ خود اپنی ہستی سے قائم ہے اس کا علم بھی خود اپنی ذات سے ہے اور اپنی ذات کے لئے ہے ۔ بیت :

میں خدا ہوں میں خدا سر تا پا علم اور عالم سے جدا ہوں

ممتنع الوجود ۔ یہ مرتبہ غیر (شریک باری) بمقابلہ واجب الوجود ہے اور مسلوب الوجود ہے۔ چنانچہ عرفا کا قول ہے کہ ازل الازل میں سوائے ذات احدیت مقدسہ کے کسی شئے کو وجود کی ایجابیت حاصل نہ تھی، بقول ''لاشئی الا اللہ'' '' ولیس کمثلہ شیئی '' ۔ (ترجمہ) سوائے خدا کے کوئی موجود نہیں اور نہ وہ کسی چیز کے مانند ہے ع تیری ازلیت ساری اور ابدیت جاری ہے ۔ تو اپنی بقا سے خود باق ہے ، اور تمام عالم فانی ہے ۔

ایک بھائی کے پاس کپڑے نہ تھے۔ اس سے مراد ممکن الوجود ہے جس نے وجود خارجی کا جامہ ابھی زیب تن نہیں کیا تھا۔ ممکن کی دو نسبتیں ہوتی ہیں، یعنی نہ ان کا وجود ضروری ہے، اور نہ اس کا عدم ۔

اس برہنہ بھائی کے پاس (آستین میں) کچھ زر نقد تھا۔ لباس نہ رکھنا بھی برہنگی کے حکم میں داخل ہے اور آستین میں زر نقد رکھنے سے اشارہ یہ ہے کہ '' کنت کنزاً مخفیاً '' کے خزانے یعنی معرفت الٰہی کی حقیقت سے بقدر ضرورت ذاتی خود وہ وجود سے بہرہ ور تھا ۔

'' ہم بازار گئے تاکہ شکار کھیلنے کے لئے تیر و کمان خرید لائیں '' ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم بازار کثرت میں نکل آئے ، جس کو دنیا کہتے ہیں ۔ بقول '' الدنیا مزرعۃ الاخرہ '' یعنی دنیا آخرت کی کھیتی ہے ۔ جو کچھ یہاں بو گے وہی آخرت میں پاؤ گے ۔ غرض ہم اس بازار میں ہرنوں کے شکار کے لئے جس سے مراد حقائق و معارف اسمآء الٰہی و کونی ہیں ، جستجو اور تلاش کے تیر ، بقول لیس للانسان الا ما سعی (یعنی سوائے جد و جہد کے انسان کے لئے کوئی چارہ نہیں) اور نفس کی توجہ کی کمان کو خرید لیں ، تاکہ ہم کو '' رجوع الی اللہ '' حاصل ہو جائے ۔

'' قضا رسید '' یعنی اتنے میں فرشتہ اجل آن پہونچا جو حکمت الٰہی اور مشیت خداوند کی عین اقتضا تھی ۔

''غرض ہم چاروں کے چاروں بھائی تہ تیغ کر دئے گئے '' یعنی چاروں وجود متذکرہ صدر وجود انسانی کی اشو و نما میں جذب ہوگئے ۔ اور انسان بقول انی جاعل فی الارض خلیفہ (یعنی انسان کو ہم نے دنیا میں اپنا خلیفہ بنا کر بھیجا ہے) گوناگوں مظاہر کے ساتھ عالم بالا کے پردہ سے اس جہان میں آموجود ہوا ۔ پس علم واعیان میں تمام موجودات کے جو حقائق ہیں وہ حقیقت انسانی کے مظاہر ہیں اور حقیقت انسانی اسم جامع کی مظہر ہے ۔ حقیقت انسانیہ کا ظہور عالم میں ہوتا ہے ۔ اس وجہ سے عرفا عالم کو '' انسان کبیر ''کہتے ہیں ۔ عالم انسانی ''حقیقت انسانیہ'' سے ظہورات پر مشتمل ہے ۔ چنانچہ اولین مظہر انسانی صورت

’’ روحیہ مجردہ‘‘ ہے جو ’’ طبیعت کلیہ ‘‘ کے مطابق ہے ۔ اور بصورت عضویت عالم کبیر کے اجسام کے مطابق ہے ۔ صغیر و کبیر کی تختی پر مظاہر انسانیہ کے یہ تنزلات حاصل ہوتے رہتے ہیں۔ عالم انسان کبیر ہے معنی کے اعتبار سے ہے اور عالم انسان صغیر اس اعتبار سے ہے کہ تمام تجلیات ذاتی ، رسمی و حقتی اس کے اندر مضمر و متمکن ہیں ’’ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ‘‘ (ہم نے ان ان کو احسن تقویم پر پیدا کیا ہے) اور ملائکہ سبوحین نے اعتراف کیا اور یہ کہ اٹھے ۔ لاعلم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم (ہم کو جتنا علم دیا گیا ہے ہم اسی حد تک جانتے ہیں، تحقیق کہ اے اللہ تو ہی علیم و حکیم ہے)۔
’’ طرفہ یہ کہ چوبیس زندہ اٹھ بیٹھے ‘‘۔ یعنی یہ چار وجود (چاروں مقتول انسانی میں پوشیدہ تھے اور حقیقت احدیتہ کے عین تھے اور مرتبہ غیب مطلق میں مندمج تھے، علم الٰہی میں اپنی گونا گوں صورتوں، حیثیتوں اور خصوصیات کی وجہ ایک ایک اسم اور رسم سے موسوم ہو کر چوبیس مظاہر کی صورت میں نمودار ہوئے جو درج ذیل ہیں :

لاہوت، جبروت، ملکوت، ناسوت، عقل کل، نفس کل، عقل کلی، نفس کلی، روح اعظم، نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی، قلب، روح، شعور، نفس امارہ، نفس لوامہ، نفس ملہمہ، نفس مطمئنہ، زمان، مکان، جہت، تعین ۔

’’اس وقت ہم کو چار کہانیں نظر آئیں جن میں تین تو ٹوٹی ہوئی تھیں اور ایک میں نہ تو دونوں گوشے تھے اور نہ خانے ‘‘۔ چار کہانوں سے مراد ایک تو عالم اعیان خارجیہ، دوسرا عالم ارواح، تیسرا عالم مثال، چوتھا عالم اشباح یعنی اجسام ہے ۔

’’ تین ٹوٹی ہوئی کہانوں ‘‘ سے مراد ۱۔ عالم اعیان خارجیہ ۲۔ عالم ارواح ۳۔ عالم مثال ہیں ۔

’’ پہلی کہان ‘‘ سے مراد تعینات عدمیہ ہیں۔ اعیان کو وجود مطلق سے جو امتیاز حاصل ہے وہ یہی ہے کہ ان کو ’’ عدم ‘‘ سے نسبت ہے ۔ اللہ والوں کے پاس مخلوق عدم ہے اور وجود کلی اللہ ہی کے لئے ہے ۔

’’دوسری کہان‘‘ سے مراد عالم ارواح ہے جو تعین جوہر مجرد ہے ، اور یہ تعین عوارض جسمانی، الوان و اشکال سے مجرد و مبرا ہے ۔

’’تیسری کہان‘‘ سے مراد عالم مثال یعنی عالم لطیف ہے جو عالم مجردات کے ، مابین برزخ ہے اور اس عالم میں یہ تمام اجسام مجردہ ہیں جو مواد (یعنی معطیات) سے مجرد اور پاک ہیں، البتہ ان کا امتداد اجسام کی طرح ہے مگر یہ بلا وصل اور فصل کے ہے ۔ چوتھی کہان سے مراد عالم اشباح ہے جو عالم شہادت ہے، کیوں کہ یہ عالم امکان ہے ۔

’’ایک کہان کے دونوں کان ٹوٹے ہوئے تھے‘‘ اس سے مراد ممکن (ممکن الوجود) ہے جس کا نہ تو وجود ضروری ہے نہ عدم ۔ اس کے دونوں خانے بھی نہ تھے یعنی طرفین کی ایک دوسرے سے ضرورت وابستہ تھی جو اس کے (وجود کے) لئے لازم تھی ۔

عالم اشباح : یعنی عالم ممکنات و شہادت جس میں عرش و کرسی اور فلک اطلس شامل ہے، اور جو اسمات کی حدود متعین کرتا ہے۔ یہ تمام بساط ہیں میں جو طبیعت خامسہ ہیں اور غیر طبایع (طبی) عناصر میں شامل ہیں ۔

''وہ برہنہ زردار بھائی،، یعنی ممکن الوجود جس کے پاس واجب الوجود کے خزانہ سے کچھ زرنقد موجود تھا ، اس نے ''بے گوشہ اور بے خانہ کہان کو خرید لیا،، جس کا منشا، وہ امکان ہے جس کی باہمی صورت ایک دوسرے سے وابستہ ہے ، اس لئے بے گوشہ اور بغیر خانہ کی کہان کی ضرورت کی خاطر خرید لی ۔

ایک تیر کی ضرورت تھی ۔ یعنی استعداد چاہئے تھی تاکہ اس کے ذریعہ حقیقت کونیہ کا شکار کیا جائے یعنی اس کو قابو میں کر لیا جائے ۔

''چار تیر ہاتھ آگئے، ان میں تین ٹوٹے ہوئے تھے اور ایک میں تو پر اور پیکان ہی نہ تھا''۔چار تیر کا استعارہ چاروں عناصر کی طرف ہے یعنی آگ، ہوا، پانی اور مٹی۔ جن کے پہلے تین تو پراگندہ تھے یعنی ان میں باہم سکون اور استقلال نہ تھا ، اور چوتھے میں پر و پیکان ہی نہ تھا، یعنی اس میں خود بخود حرکت کرنے کی خاصیت نہ تھی ، اور نہ اس میں اجسام کونیہ میں اثر انداز ہونے کی استعداد تھی ۔

''اس تیر بے پیکان کو خرید کر ہم چلے جنگل کو شکار کھیلنے ''
یعنی طبیعت کلیہ کو حاصل کر کے اس حقیقت کی طلب میں جو عالم انسانیت میں موجود تھی صحرائے شہود میں پہنچ گئے ۔

''وہاں ہم کو چار ہرن نظر پڑے جن میں تین مردہ تھے اور ایک میں جان یعنی سکت ہی نہ تھی'' چار ہرنوں کا استعارہ طبایع اربعہ ہیں اور طبایع کو ہرن سے تشبیہ کی وجہ یہ ہے کہ ابھی ان میں باہم ہم آہنگی نہ تھی، بلکہ ان کی طبیعت میں گریز کی صفت تھی، اور تین مردہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ آگ، پانی اور ہوا، مزاج اور امتزاج باہمی کے فقدان کی وجہ مردہ تھے۔ ایک میں جان (سکت) نہ تھی یعنی خاک میں ان سے عدم مزاج و امتزاج کی وجہ کوئی حرکت نہ تھی۔

'' اس برہنہ دولتمند ، کہان کش تیر انداز بھائی نے اس بے گوشہ اور بے خانہ دار کہان سے تیر بے پر و پیکان کو اس سے بے جان آہو پر مارا '' ۔
یعنی ممکن الوجود جس نے واجب الوجود کے خزانہ زر وجود حاصل کیا تھا ، اپنی بے گوشہ اور بے خانہ ان سے بے پر و پیکان تیر کو ، جس کی فریقین میں سے ایک نہ ایک کی ضرورت پوری ہو سکتی تھی ' اس بے جان ہرن یعنی خاک کو جو مزاج اور امتزاج کے فقدان کی وجہ جو اس کو غیر متحرک طبایع اربعہ سے حاصل نہ تھی ، عدمیت سے اس کی ضرورت کو رفع کرنے کے لئے مارا (گویا حرکت پیدا کر دی) ۔

''اب ہم کو ایک کمند کی ضرورت داعی ہوئی تاکہ شکار کو فتراک (تسمہ) میں باندھ لیا جائے''۔کمند سے مراد یہاں ''مزاج'' ہے تاکہ طبیعت کے شکار کو جو مٹی میں مضمر تھا ، باہمی تفریح کے فتراک سے باندھ لیں (یعنی امتزاج پیدا کر دیں) ۔

''چار کمندیں نظر پڑیں، جن میں تین تو پارہ پارہ تھیں اور ایک میں دونوں کنارے اور میانے نہ تھے''۔ چار کمندوں سے مراد ایک تو کہاں ہے جسم مطلق کی، دوسری جسم نامی کی، تیسری جسم حساس اور متحرک بالارادہ کی، چوتھی جسم ناطق کی۔ ان میں تین جسم ذاتی خصوصیات کے سبب آپس میں ممتاز ہیں۔ مثلاً ایک جسم توابعادسہ گانہ کو قبول کرنے والا ہے، اس سے مختلف جسم حساس و متحرک بالارادہ ہے حیوانی خواہشات کی بنیادوں اور تحریکوں کا مصدر ہے، اس لئے ہر ایک اپنی خاصیت اور حکم کے مد نظر مختلف تھا، یعنی جمادیت کی حیثیت سے تو مجرد اور نباتیت کی رو سے ایک درخت اور حیوانیت کے لحاظ سے بالارادہ مشہور ہے۔ اور وہ ایک کہاں جس کے دونوں کنارے اور میانہ (وسطی حصہ) نہ تھا، جسم ناطق ہے، جو باوجود جسمیت، نامیت، حساسیت اور متحرک بالارادہ ہونے کے معقولات کو پا سکتا ہے، اور یہ وہ روح انسانی ہے جو حقیقت امر الہی کی مظہر ہے، اور روح مجرد کی صورت میں طبیعت کلیہ کے مطابق اور اعضا کی شکل میں اجسام بسیط کے مماثل ہے۔ اور ہر دو کرانہ و میانہ نہ رکھنے سے مراد یہ ہے کہ روح نہ تو داخل جسم ہے اور نہ خارج جسم اور نہ محل کے درمیان کوئی حال (حالت) چوں کہ روح عالم امر سے ہے، اس لئے جسم اور جسمانیت کی قید سے بالکل مبرا ہے، تمام آلودگیوں کے قید سے مجرد۔ وہ تمام عقدوں کو مربوط کرنے والی ہے، اجسام کی آلائش سے اس کی آزادی کو پابند نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ خیال (کی نظر) اس کی ذاتی صورت کے لوح پر وجود کے نقش سے کوئی صورت نقش کرسکتا ہے ع۔

'' عبد مقام سے اتر کر ایک عزت والی فاختہ (مجازاً روح) تیری طرف آئی ہے۔ وہ ہر جاننے والے کی آنکھ سے چھپی ہوئی ہے۔ اور یہی وہ ہے جو بے نقاب ہوگئی ہے اور برقع میں ملبوس نہیں ہے۔''

روح کو عالم امر سے جسم کے ساتھ جو نسبت و تعلق ہے، اس کو نفس کہتے ہیں، خواہ وہ روح نباتی ہو یا حیوانی یا انسانی۔ اس نسبت کا قطع ہوجانا موت ہے، بقولہ تعالیٰ کل نفس ذائقۃ الموت سے مراد اسی تعلق کا منقطع ہوجانا ہے، باری تعالیٰ نے نفس انسانی کی قسم کھائی ہے۔ بقولہ نفس و ماسویٰ ھا فالھمھا فجورھا و تقواھا ''۔

جاننا چاہیے کہ بقول محققین عرفا، وہ برزخ جو روح کے دنیوی زندگی سے جسم سے مفارقت کے بعد قایم ہوگا اس برزخ سے جداگانہ ہے جو ارواح مجردہ اور اجسام کے درمیان ہے، کیوں کہ وجود کے مراتب تنزل و عروج کی دو نسبتیں ہیں۔ ایک مرتبہ تو وہ ہے جو دنیوی نشو و نما کے قبل تھا اور دوسرا جو اس کے بعد ہوگا، وہ عروج کے مراتب میں داخل ہے اور خود ایک مرتبہ عروج ہے۔ ایک اور برزخ ہے جس میں کہ وہ صورتیں ظاہری مرتبہ ارواح کو لاحق ہوتی ہیں جو برزخ میں لاحق ہوتا ہے سابقہ افعال کے نتائج اور اعمال کی صورتیں ہیں جو دنیا میں برزخ اول کی صورتوں کے خلاف صادر ہوتی تھیں، چنانچہ کسی طرح اور کسی وجہ سے بھی دونوں برازخ ایک نہیں ہوسکتے البتہ ان میں

مشارکت ہوسکتی ہے، کیونکہ یہ دونوں عالم روحانی اور جوہر نورانی غیرمادی ہیں، اور صور عامہ پر مشتمل ہیں۔ برزخ اول کو غیب امکانی اور دوم کو غیب محالی کہتے ہیں! سمجھ لو !

عالم مثال ایک عالم روحانی ہے جو جوہر نورانی سے ہے، اور جوہر جسمانی سے مشابہ ہے، اس وجہ سے کہ وہ محسوس اور جوہر مجرد عقلی کی شبیہ ہے، اس لئے نورانی ہے۔ بہر حال یہ عالم نہ تو مجرد جوہر عقلی ہے اور نہ مادی جسم مرکب ہے، بلکہ برزخ ہے۔ اوران دونوں کے درمیان جو دو چیزوں کے مابین ہوا کرتی ہے برزخ ایک حد فاصل ہے ۔ طرفین کی جانب سے ایک نصیب اور اپنے دونوں رخوں سے ایک شبیہ رکھتی ہے ۔ برزخ عالم جسمانی کی صورتوں اور مثال صوری پر مشتمل ہوتا ہے ۔ مثال صوری وہ ہیں جو علم الٰہی میں موجود ہیں، ان کا نام اعیانی صورتیں اور حقایق ہے ۔ عالم مثال کو خیال منفصل بھی کہا گیا ہے اس لئے کہ وہ غیر مادی ہے۔ اس کے کمالات سے معانی میں سے ہر معنی ارواح میں سے ہر روح کو مطابقت حاصل ہے ۔

” شکار کو ہم نے اس بغیر کنارے اور میانہ والی کمند میں باندھ لیا “ یعنی نفس ناطقہ انسانی کو ہم نے جسمانیت کے کمند میں باندھ لیا، کیونکہ وہ بے کرانہ اور بے میانہ یعنی نہ داخل جسم تھا اور خارج جسم ۔
” ایک مکان کی ضرورت تھی تاکہ ہم وہاں قیام کریں اور شکار کو پکائیں “ ۔
اور وہ ضرورت ایک قالب جسمانی کی تھی، کیونکہ اس میں بغیر قیام کئے، روح جیسے شکار کی پخت و پز نہیں کی جاسکتی، یعنی نفس انسانی کی تکمیل کے لئے بالراست ایسے ہی گھر کی ضرورت ہے کیونکہ روح بغیر جسم کے اس جگہ کوئی کام نہیں کرسکتی اس لئے کہ حصول سعادت کا انحصار اس مالا مال لہلہاتے کھیت پر ہے : ع

” اس جسمانی رباط کو جب تم نے خیرباد کہ دیا تو پھر تمہارے لئے کوئی اور ٹھکانہ نہیں اس لئے تم اس منزل سے زاد سفر کیوں نہیں لے جاتے؟“
” ہم کو چار مکان نظر آئے جن میں تین تو ٹوٹے ہوئے تھے اور ایک کی تو دیوار اور چھت ہی غائب تھی “ ۔

چار مکانات سے مراد یہاں چار عناصر ہیں، جن کے منجملہ تین تو ٹوٹے ہوئے تھے یعنی آگ، ہوا اور پانی پراگندہ تھے، اور ایک مکان جس کی چھت اور دیوار ہی نہ تھی وہ عنصر خاک ہے ۔ اس گھر میں ایسی چھت جو آثار علمیہ کو روک سکے موجود نہ تھی ۔ اور نہ ایسی ہی دیوار تھی جو طبیعت کے استقلال کو قایم رکھ سکے۔ یعنی چھت اور دیوار کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ مٹی کا گھر زمانہ کے حادثات اور تغیرات سے جن کا امکان ہو محفوظ و مصئون نہ تھا ۔

” ہم کو ایک دیگ نظر پڑی ، مگر وہ ایک ایسے بلند طاق پر رکھی ہوئی تھی جس پر کسی حیلہ سے بھی ہمارے ہاتھ کا اس تک پہنچنا محال تھا“
دیگ سے مراد یہاں طبیعت ہے ، جن میں مخالف کیفیتوں کے عناصر کو

بھی ایک مزاج اور ایسا اتحاد حاصل ہو جاتا ہے کہ پھر کبھی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے ، جب تک مشیت الٰہی شامل حال نہ ہو۔ طاق بلند سے مراد فلک نفس ہے ، چنانچہ حکیم مجریطی کا قول ہے کہ فلک نفس چار افلاک کے درمیان واقع ہے اور اس کے اوپر افلاک منور اور مہذب اور بھی ہیں جو ہیولائے اول اور عقل سے موسوم ہیں ۔ ان کے نیچے دو افلاک تاریک اور اسفل ہیں' جو طبیعت اور عنصر کہلاتے ہیں۔ پس اگر ان دونوں افلاک اعلی کے جو منور فاضل اور سعید ہیں ، جن کا ملجا اور ماوی فردوس اعلی ہے ، جن سے نفس امداد حاصل کرتا اور ابھرتا ہے اگر وہ ان پر غالب آجائے تو ان دونوں افلاک کے آثار جو ظلمت اور صفات ذمیمہ کے حامل ہیں جن کا مستقر نار سفلی ہے' اور نفس ان سے مستفید اور اثر پذیر ہوجاتا ہے تو پھر نفوس حیوانی و نباتی اور جمادی میں نہ تو عقل سے اور نہ ہیولائے عالیہ سے استفادہ کی سکت باقی رہتی ہے ، کیونکہ ان نفوس میں ان دونوں کی تخلیق (جاعلیت) کی قوت نہیں ہے ۔ البتہ دونوں فلک اسفل یعنی طبیعت اور عنصر کا ٹھکانہ اور مستقر '' خاک '' ہے اور خاک ہی علم کی قوت سے ان دونوں سے ابھرتی اور توازن حاصل کر سکتی ہے ، پس طبیعت تو گویا ایک دیگ ہے جس کو بلند طاق پر رکھا گیا ہے ، اور وہ بلند طاق فلک آخر ہے ۔ طبیعت کریمہ کے استحصال کی کسی حکیم کو قدرت حاصل نہیں سوائے اس کے کہ حق سبحانہ کی طرف سے کوئی وہبی قوت کام کرے ۔

'' ہم نے چار گز عمیق گڑھا اپنے پاؤں تلے کھود لیا تاکہ ہمارا ہاتھ اس دیگ تک پہنچ جائے ''۔

چونکہ طبیعت کریمہ (حسنہ) کا حصول نفس فلکیہ سے بغیر استطقسات کے محال تھا، اس لئے چار عناصر کی مقدار کی لحاظ سے جو آخری فلک کے نیچے واقع ہیں دانائی اور حکمت سے جب تک کوئی تدبیر نہ کی جائے ، نفس فلکیہ سے طبیعت کریمہ کا حاصل کرنا جو پانچویں طبیعت ہے ممکن نہیں ۔ اور گڑھا کھودنے کا منشایہ ہے کہ جب حکما' چاہتے ہیں کہ طبیعت کریمہ (معتدل مزاج) حاصل کریں تو وہ ایک گڑھا کھود کر اس میں عمل تعفین سے طبیعت کریمہ کو حاصل کرلیتے ہیں ۔

'' جب شکار پک کے تیار ہوگیا تو ایک شخص اس بلند طاق سے اتر کر نیچے آیا اور کہا کہ مرا حصہ دے دو جس کا میں مستحق ہوں''۔

جب طبیعت کریمہ نے چار عناصر کے ساتھ مل کر ایک مزاج پیدا کرلیا تو نفس طبعی، نفس فلکیہ سے نیچے اتر آیا اور ادعا کیا کہ اس میں میرا بھی حصہ ہے ۔ یعنی میری استعداد و قابلیت کے لحاظ سے مجھ کو بھی میرا حصہ ملنا چاہئے لہذا پہلے پہل تو اس نے اپنا حصہ نفس نباتی سے حاصل کرکے نموحاصل کیا ۔

'' پس کامل و مکمل بھائی نے جو کمین گاہ میں بیٹھا ہوا تھا اس شکار سے ایک ہڈی دیگ سے نکال اس کے سر پر دے ماری '' یعنی روح حیوانی جو طبیعت میں جا گزین تھی اور نفس طبیعت میں پختہ ہوکر امتزاج پا تھی چکی

اور ہڈی کی طرح سخت ہوگئی تھی، اس کے سر پر یعنی نفس لباتی پر جو طبیعت کی دیگ سے اپنا حصہ طلب کر رہا تھا ' دے ماری یعنی روح حیوانی نے نفس نباتی پر غلبہ حاصل کرلیا ۔

'' اس کے پاؤں کی ایڑی سے خوبانی (زرد آلو) کا درخت پیدا ہوا ''۔ یعنی زرد آلو کی زردی کی مناسبت سے وہی زرطلا ہے، جو اس برہنہ شخص کی آستین میں موجود تھا۔ زرد کے لفظ سے دال حذف کرنے کے بعد '' زر '' کا لفظ حاصل ہوتا ہے ۔ یعنی حقیقت وجود کے زر سے مراحل اسمی اور منازل رسمی' مختلف ذوات اور صفات متشخصہ کے طے کرنے کے بعد '' زر '' ہی زرد آلو ہوگیا اور درخت سے مراد حقیقت واحد کا اپنی اصلیت سے مختلف نوع کی شاخوں میں پھیل جانے کا نام ہے حتیٰ کہ وہ زرد آلو (خوبانی) کی صورت میں نمودار ہوگئی یعنی اس شخص کے پاؤں کے نیچے سے جو طبیعت کہ فلک نفس کے اوپر سے نیچے نازل ہوئی تھی، ظہور پذیر ہوگئی ۔

'' ہم اس درخت کے اوپر چڑھ گئے '' یعنی نفس نباتی سے ترق کرکے نفس حیوانی تک پہنچ گئے ۔

خربوزہ کی کاشت کی گئی تھی اور بھن سے اس کو پانی پہنچا رہے تھے ۔ خربوزہ چونکہ متحیل الکیفیت (ایک خاص کیفیت والا) ہوتا ہے اور سب سے لذیذ میوہ ہے ۔ اس سے مراد یہاں نفس انسانی ہے جو حیوانی اور ملکوتی صفات پر مشتمل ہے اور جس طرف چاہے وہ جھک جاتا ہے ۔ چنانچہ کسی نے کہا : ع

'' آدمی زاد ایک طرفہ معجون ہے ، جس کی سرشت میں فرشتہ پن بھی ہے اور حیوانیت بھی ۔ اگر وہ اس طرح مایل ہو تو فرشتہ سے بھی بہتر ہوجاتا ہے اور اگر اس طرف رغبت کرے تو پھر اس سے تو جانور ہی اچھا ہے '' ۔

یعنی عالم حیوانی حاصل ہو جانے کے بعد ہم ایسے عالم میں پہنچ گئے جہاں خربوزہ کی کاشت کی جارہی تھی، یعنی یہاں نفس انسانی کی تربیت ہو رہی تھی ۔ اور گوبھن سے پانی سینچ رہے تھے، یعنی عالم قدس سے جو طبیعت کی دنیا سے دور بہت ہے، اللہ تعالیٰ کے مقدس فیض کے پانی سے اس کی آبیاری کر رہے تھے ۔

'' اس بازنجان (بایبنگن) کے درخت سے ہم نیچے اتر آئے '' یعنی نفس انسانی میں عالم طبیعت کے آثار پیدا ہوگئے اور ہم نے اس کو باذنجان کی صورت میں پایا، جس میں کثافت بھری ہوئی تھی ۔ '' اور گاجر کا قلیہ بنایا اور اس سے دنیا داروں کی ضیافت کی '' چونکہ بینگن کثیف اور گاجر لطیف ہے ان دونوں کو ملا کر ہم نے قلیہ تیار کیا یعنی دونوں میں امتزاج پیدا کردیا اور اس کو اہل دنیا کی ضیافت کے لئے چھوڑ دیا اس کے ذایقہ کی لطافت اور کثافت کی بدمزگی سے اپنی طبیعت و استعداد کے لحاظ سے اس سے مستفید ہوں ۔

'' انہوں نے اس کو اتنا کھایا بے حلق ہوکر کہ تمام جسم سوجھ گیا '' یعنی دنیا کے لذایذ اور شہوتوں میں اس قدر محو ہوگئے گویا کہ ان پر سوجن چڑھ گئی ہے، بیت :

" دنیا مال و دولت اور بیوی بچوں میں پھنس کر خدا سے غافل ہوجانے کا نام ہے۔ دنیا دار کافر مطلق ہیں، جن کو رات دن جق جق و بق بق کے سوا کچھ کام نہیں۔"

وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ ہم خوب موٹے ہوگئے ہیں، حتیٰ کہ موٹاپے کی وجہ سے ان کا گھر سے باہر نکلنا بھی دشوار ہوگیا۔

یعنی ان کو یہ وہم تھا کہ یہ سوجن نہیں بلکہ موٹاپا ہے، حالانکہ حب جاہ اور دنیا کے لذاید و شہوات کی کثرت کی وجہ سے ان کا یہ موٹاپا جو گویا سوجن تھی، اس حد تک پہنچ گیا کہ جسم کا یہ گھروندا ان پر اس قدر تنگ ہوگیا کہ باہر نکلنا دشوار تھا یعنی نفسانی خواہشات کی کدورتوں اور حیوانی آلودگیوں میں اس قدر پھنس گئے کہ دنیا ان پر تنگ ہوگئی۔

" اس مقام پر وہ نجاست میں آلودہ ہوکر رہ گئے" یعنی وہ دنیا کی آلایش میں پھنس کر رہ گئے۔

"غرض ہم کو آسانی کے ساتھ ان کے مکر و فریب سے چھٹکارا حاصل ہوگیا" ۔ مختصر یہ کہ تنزلات کے منازل اور تعینات کے مراتب کے لحاظ سے ہم چار بھائی تھے جو ظہور کے اعتبار سے مختلف تھے ۔ آخر کار اس سے روح مجرد کی صورت میں اس جسم کے گھروندے میں متمکن ہوگئے اور تمام نجاستوں کی آلودگی اور خواہشات کے نقائص سے جو جسمانی مشغولیتوں کی وجہ سے ہم کو حیرانی اور سرگردانی میں مبتلا کئے ہوئے تھیں ان سے آسانی کے ساتھ باہر نکل آئے ۔ اس طرح ان کے مکر و فریب سے ہم کو نجات مل گئی اور اپنے گھر کے دروازہ پر سو رہے جب آنکھ کھلی تو پھر اپنے سفر پر روانہ ہوگئے یعنی کچھ مدت تک اس جسم خاکی کے قفس میں غفلت میں پڑے رہے ، جب ہماری آنکھ کھلی تو اپنی حقیقت کے شعور نے ہم کو عالم قدس کے سفر کے لئے آمادہ کر دیا بالآخر ہم اپنے اصلی مقام عقبیٰ پر واپس آگئے۔ بقول "کل شئی یرجع الی اصلہ یعنی ہر شئے اپنی اصل حقیقت کی طرف رجوع کرتی ہے ۔

سخاوت مرزا

ماخذات

۱ - اخبار الاخیار مولفہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی ۔

۲ - اسرار الاسرار مصنفہ خواجہ سید محمد گیسو دراز مطبوعہ ۱۳۴۱ف ۱۳۵۱ھ حیدرآباد ۔ دکن ۔

۳ - تاریخ حبیبی مولفہ عبدالعزیز ابن شیر ملط مترجمہ نواب معشوق یار جنگ ۔مطبوعہ ۱۳۶۸ھ

۴ - تاریخ محمدیہ حالات و انساب خاندان حضرت خواجہ بندہ نواز ۔ مولفہ جہاں نما علی شاہ مطبوعہ ۱۳۳۰ھ حیدرآباد دکن ۔

©2002-2006

۵ - جوامع الکلم فارسی مولفه سید اکبر حسینی فرزند خواجه بنده نواز مطبوعه حیدرآباد دکن -
۶ - حالات خواجه بندہ‌نواز قدس سره مولفه حافظ سید عطا حسین مطبوعه ۱۳۷۰ حیدرآباد - دکن -
۷ - خود نوشت سوانح علامه اخگر حیدرآبادی - معطیه عابد علی بیگ فرزند اخگر - قلمی -
۸ - سخنوران چشمدیده مولفه ترک‌علی‌شاه ترکی نوز محلی لاهوری۔ مطبوعه حیدرآباد - دکن -
۹ - سیر محمدی(فارسی)معه ترجمه اردو موافه شاه علی سامانی مرید خواجه بنده نواز مطبوعه اله آباد ۱۳۴۷ھ -
۱۰ - شکار نامه دکنی مطبوعه رساله "شهباز" گلبرگه فروری ۱۹۶۲ء -
۱۱ - شوامل الجعل در شمایل الکمل فارسی قلمی - مولفه سید شاه کلیم الله نبیره خواجه بنده نواز (کتب خانه روضه شیخ گلبرگه) -
۱۲ - لطائف اشرفی - حالات میر اشرف جهانگیر سمنانی -
۱۳ - مآثر دکن (اردو) مولفه سید علی اصغر بلگرامی مطبوعه حیدر آباد -
۱۴ - مکتوبات خواجه بنده نواز - مرتبه رکن الدین علا قریشی گوالیاری مطبوعه حیدرآباد دکن ۱۳۶۲ھ -
۱۵ - یازده رسائل خواجه بنده نواز مرتبه عطاء حسین انجینیر حیدرآباد دکن ۱۳۶۰ھ -

اقبال کی زندگی کے چند گوشے

شیخ حسن دین صاحب مرحوم مدت مدید تک انجمن حمایت اسلام لاہور کے کتب خانے کے سپرنٹنڈنٹ رہے اور وہ لاہور کے کشمیری خاندانوں سے اچھے خاصے روابط رکھتے تھے کچھ اس لئے کہ وہ خود کشمیری تھے اور دوسرے اس لئے بھی کہ وہ صاحب ذوق تھے اور سوشل ورکر بھی تھے۔انھوں نے مجھے ایک واقعہ سنایا جو حسب ذیل ہے :۔

یہ کوئی سنہ ۱۹۱۴-۱۵ کا ذکر ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی شادی کے چرچے لاہور میں ہونے لگے۔ بہتیرے خاندانوں نے خواہش ظاہر کی مگر ڈاکٹر صاحب کسی کی نہ سنتے تھے ۔ آخر لاہور کے چند اکابر نے منشی محبوب عالم پیسہ اخبار والوں کی لڑکی فاطمہ بیگم کی طرف اُن کی توجہ دلوائی اور کہا کہ لڑکی فاضلہ اردو فارسی جانتی ہے اور آجکل پونا میں کسی کالج میں پڑھاتی بھی ہے اس لئے یہ رشتہ ٹھیک رہے گا ۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے انکار کر دیا ۔

اس بات کی خبر جب فاطمہ بیگم کو پہنچی تو اُس نے گرمیوں کی چھٹیوں میں لاہور کا ارادہ کرلیا۔ یہاں آنے سے پیشتر اُس نے بڑی جرأت سے کام لیکر ڈاکٹر صاحب کو ایک چٹھی لکھی جس میں اُس نے لکھا :

"آپ یہ جان کر خوش ہونگے کہ میں ایک ادیب کی لڑکی ہوں اور مجھے مدت سے پڑھنے لکھنے کا شوق ہے ۔ آجکل میں شعر بھی کہتی ہوں اسلئے میری خواہش ہے کہ اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچاؤں ۔ میں عنقریب لاہور آرہی ہوں۔ اگر آپ اجازت دیں تو میں کبھی کبھار اصلاح لینے کی غرض سے آپ کے پاس آجایا کروں کیونکہ آپ ہمارے قریب ہی تو رہتے ہیں (انار کلی بازار میں)"

جسوقت یہ چٹھی ڈاکٹر صاحب کو ملی تو ڈاکٹر صاحب نے حاضرین مجلس کو دکھائی جن میں غالباً احمد دین وکیل بھی موجود تھے ۔ پھر جلدی سے چٹھی لیکر اُس کی پشت پر یہ شعر لکھ دیا :

شوق تحریر مضامیں میں کھلی جاتی ہے
بیٹھ کر پردہ میں بے پردہ ہوئی جاتی ہے

اور اُسی طرح اُس چٹھی کو ایک نئے لفافہ میں بند کرکے واپس بھیجدیا۔ واللہ اعلم باالصواب ۔

یہ ۱۹۳۶ کے کرسمس کی ایک رات کا ذکر ہے کہ میرے چند عزیزوں نے اقبال سے ملنے کی خواہش کا اظہار کیا ۔ چنانچہ عشاء کی نماز کے بعد ہم جاوید منزل کی طرف روانہ ہوئے ۔ وہاں پہنچے تو علی بخش کی مہربانی سے معلوم ہوگیا کہ ڈاکٹر صاحب ابھی جاگ رہے ہیں۔ ہم نے اجازت چاہی ۔ ڈاکٹر صاحب نے لیٹے ہی لیٹے کروٹ لی اور ہمارے سلام کا جواب دینے کے

بعد صورت احوال پوچھی ۔ طے شدہ پروگرام کے مطابق میرے ایک رفیق نے ڈاکٹر صاحب سے عرض کی کہ حضور جاوید نامہ میں آپ نے شرف النساء بیگم کے محل کی بہت تعریف کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

ڈاکٹر صاحب یہ سنتے ہی تھوڑے سے اچھلے اور ہماری طرف پوری توجہ کے ساتھ یوں گویا ہوئے :

تمہیں معلوم نہیں کہ شرف النساء بیگم کون تھی- اتنی پاکباز اور اسلام کی پرستار عورت کا نام بھی مسلمانوں کو نہیں آتا - افسوس ۔

ہم سب خاموشی کے ساتھ اُن کے چہرے کا آتار چڑھاؤ دیکھ رہے تھے جو لحظہ بہ لحظہ سرخ ہو رہا تھا ۔ پھر یکدم بول اٹھے :

سنیے ۔ شرف النساء بیگم لاھور کے ایک صوبیدار کی لڑکی تھی - بڑی نیکوکار اور پرہیزگار ۔ اُسے صحیح اسلام کا پتہ چل گیا تھا ۔ چنانچہ وہ ھمیشہ اپنے پاس تلوار اور قرآن پاک کا ایک نسخہ رکھتی تھی ۔ قرآن پڑھنا اور تلوار سے کھیلنا یہ اُس کا روز مرہ کا شغل ھوگیا تھا ۔ چنانچہ اپنے بستر مرگ پر اُس نے یہ وصیت کی کہ اُس کے مرنے کے بعد قرآن پاک اور اسکی تلوار کو اُس کی میت کے ساتھ ھی دفن کردیا جائے ۔ چنانچہ ایسا ھی کیا گیا ۔ اور یہ جی ٹی روڈ پر گلابی باغ کی چوکی کے پچھلی طرف جوسرو والا مقبرہ کہلاتا ہے اُسی کا ہے ۔ یہ سیدھا مقبرہ کھڑا ہے اور اس کے اوپر جانے کا کوئی راستہ نہیں ۔ اب جب سکھوں کا دور حکومت آیا تو کسی نے اُن سے کہ دیا کہ اس مقبرے میں خزانہ مدفون ہے۔ چنانچہ انہوں نے آؤ دیکھا نہ تاؤ فوراً ھی مقبرے کی کھدائی شروع کردی اور یہ دیکھ کر حیران ہوئے کہ قبر میں ھڈیوں کے ڈھانچے کے علاوہ قرآن پاک کے چند بوسیدہ اوراق اور ایک زنگ آلودہ تلوار کے سوا اور کچھ بھی نہیں جنہیں تلف کردیا گیا ۔

اب آپ کو معلوم ھونا چاہئے کہ یہ تلوار اور قرآن کی بات شرف النساء بیگم نے کہاں سے سیکھی ۔ سنئیے ۔

حضرت عمر کے زمانہ میں حضرت سلمان فارسی کوفہ کے گورنر تھے ۔ اُن کے عہد میں وھاں کے دارلامارت (گورنمنٹ ھاؤس) میں آگ لگ گئی - ملازمین سراسیمگی کی حالت میں آگ بجھانے میں مشغول مگر حضرت سلمان فارسی نہایت اطمینان کے ساتھ ایک طرف جاکر کھڑے ھوگئے ۔ لوگوں نے ان کی توجہ مال و اسباب کی طرف دلائی اور کہا کہ حضور آپ اپنے مال و منال کے نکالنے کے لئے کیا حکم صادر فرماتے ھیں ۔ مگر حضرت سلمان فارسی نے ھلکے سے تبسم کے ساتھ فرمایا کہ میں اپنا اثاثہ نکال لایاھوں اور دیکھو وہ یہ ہے ۔ ایک گھوڑا ، ایک تلوار اور قران پاک کا یہ نسخہ ، مسلمانوں کا اثاثہ بس یہی ہے اور یہ میں لے آیا ھوں، مجھے دوسرے دنیوی مال و منال کی ضرورت نہیں ۔ یہ سن کر حاضرین آبدیدہ ھوگئے اور انہیں معلوم ھوگیا کہ مسلمان کی صیح جائداد کونسی ہے ۔

بس اسی واقعہ سے شرف النساء بیگم نے سبق سیکھا اور ھمیشہ تلوار اور

قرآن کو پاس رکھا۔ پھر کیوں نہ وہ جنت میں ایک بہترین مقام حاصل کرے، اُس کا محل یقیناً سب سے ارفع و اعلیٰ ہوگا۔ یہ ہے شرف النساء بیگم کی مختصر داستان۔ اب تم سوچو کہ تم اسلام کی تعلیمات پر کس حد تک عمل کرنے کے لئے تیار ہو۔

ہم سوچ میں پڑگئے اور واپسی کی اجازت چاہی جو مل گئی۔ اُسوقت ڈاکٹر صاحب کی آنکھوں میں آنسو تھے جنہیں وہ ضبط کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔

یہ مارچ ۱۹۳۷ کے آخری عشرہ کا ذکر ہے۔ امرتسر کے چند بیوپاری قسم کے دوست شالامار باغ کا میلہ دیکھنے کے لئے لاہور تشریف لائے۔ یہ نیم خواندہ اصحاب باتوں باتوں میں ڈاکٹر اقبال کا ذکر لے بیٹھے۔ ان میں سے ایک صاحب نے یہ فرمائش کردی کہ اگر میں انہیں ڈاکٹر اقبال کی زیارت کرادوں تو وہ حضرت مادھولال حسین کے مزار پر چراغاں دیکھنے کے لئے نہیں جائینگے۔ چنانچہ میں اُن پانچوں دوستوں کو لیکر جاوید منزل جا پہنچا اور علی بخش سے درخواست کی کہ وہ انہیں ڈاکٹر صاحب کی زیارت کرادے کیونکہ یہ اصحاب بڑی دور سے آئے ہیں۔ علی بخش نے اندر جھانکا، پھر اندر جاکر ڈاکٹر صاحب کے پلنگ کے سامنے چھ کرسیاں رکھکر اندر پہنچنے کا اشارہ کیا۔ ڈاکٹر صاحب اُسوقت ایک دھوتی اور بنیان پہنے لیٹے ہوئے تھے۔ ہم سب نے مودبانہ سلام کیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے کرسیوں پر بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ مگر ہم نے کرسیوں کو پیچھے دھکیل دیا اور فرش پر بیٹھنے کو ترجیح دی۔ جسوقت ہم دوزانو ہوکر بیٹھ گئے تو بڑی متجسسانہ نگاہوں سے ہماری طرف متوجہ ہوکر فرمانے لگے۔

"کیوں بھائیو۔ کیسے آئے ہو؟"

میں نے جواب دیا کہ جناب یہ صرف آپ کی زیارت کے لئے آئے ہیں۔

"زیارت — ارے کسی پیر کی زیارت کرلی ہوتی۔ میں تو کوئی پیر نہیں۔ لوگ ہمیشہ پیروں فقیروں کی زیارت کیا کرتے ہیں۔"

چند لمحات کی خاموشی کے بعد میرے ایک ساتھی نے کہا کہ افسوس ہے ہم نے اس وقت جناب کو تکلیف دی اور جناب کے لئے کوئی تحفہ بھی نہ لاسکے۔ یہ سنتے ہی وہ یکدم بول اٹھے۔

"تحفہ؟ وہ کیا ہوتا ہے؟

"مسلمان کے گھر مسلمان کا آجانا ہی تحفہ ہے"۔ یہ فقرہ دو بار دھرایا اور پھر ہم سب کی طرف متوجہ ہوکر بولے:—

"اچھا یہ بتاؤ۔ نماز پڑھا کرتے ہو یا نہیں؟"

یہ سنتے ہی ہم ایک دوسرے کی بغلیں جھانکنے لگے۔ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کیا جواب دیں۔ آخر میں نے جرأت سے کام لیکر عرض کیا:—

"حضور نماز تو پڑھتے ہیں مگر دل نہیں لگتا۔ بھولی ہوئی چیزیں یاد آجاتی ہیں"۔ وہ سنتے ہی مسکرا پڑے اور فرمانے لگے:—

"ہاں تم ٹھیک کہتے ہو۔ مجھے بھی نماز میں انہیں حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے ۔ اچھی طرح دلجمعی نہیں ہوتی ۔ قرطبہ میں میرا جی چاہتا تھا کہ نماز پڑھوں ۔ جامع اظہر میں نماز پڑھنے کا بڑا لطف آتا تھا ۔ بھلا غور کرو ۔ جمعہ کا دن ہو، مسلمان جوق درجوق نماز پڑھنے کے لئے جارہے ہوں، مسلمانوں کے بادشاہ کی سواری کی آمد آمد ہو ۔ مسلمانوں کی فوجیں بازار میں دورویہ کھڑی ہوں ۔ تو پھر کون بدبخت ہے جس کا دل نماز پڑھنے کو نہ چاہے ۔ یہ غلام آباد ہے ۔ تم سچے ہو ۔"

جسوقت ڈاکٹر صاحب یہ کہہ رہے تھے تو اُن کا چہرہ سرخ ہو رہا تھا اور آنکھوں میں آنسو امڈے چلے آرہے تھے ۔ ایک خاص قسم کے جوش کے ساتھ وہ اچھلے اور پھر لیٹ گئے ۔ کمرے میں سناٹا طاری ہو گیا ۔ چند لمحات کے بعد پھر یوں گویا ہوئے :

"بھائیو ۔ نماز پڑھا کرو ۔ پڑھتے پڑھتے ہی نماز پڑھی جائے گی ۔ سپاہی پریڈ کرتا کرتا ہی کبھی جرنیل بن جاتا ہے ۔ نماز پڑھا کرو ۔ اسی میں فائدہ ہے" ۔

ان الفاظ کے ساتھ وہ خاموشی سے لیٹ گئے اور علی بخش نے ہمیں چلے جانے کا اشارہ کیا ۔ چنانچہ ہم بھی نہایت خاموشی کے ساتھ سلام کر کے رخصت ہوئے ۔

یہ ستمبر یا اکتوبر ۱۹۳۷ کا واقعہ ہے کہ میں نے پچھلے پہر میو روڈ سے گزرتے ہوئے چند نوجوانوں کو جاوید منزل میں گھستے ہوئے دیکھا ۔ میں بھی غیر شعوری طور پر ان کے پیچھے ہو لیا ۔ آگے آگے وہ اور پیچھے پیچھے میں ۔ برآمدے کے ساتھ والے چھوٹے کمرے میں اسوقت ڈاکٹر صاحب ایک آرام کرسی پر بیٹھے ہوا اپنے حقہ پی رہے تھے ۔ ہم سب نے بیک وقت سلام کیا اور حکم کے مطابق سامنے بچھی ہوئی کرسیوں پر سمٹ کر بیٹھ گئے ۔ ڈاکٹر صاحب نے ان نوجوانوں کی طرف نگاہ ڈالی گویا کہ ان کی تشریف آوری کا مطلب پوچھا ۔ ان میں سے ایک نے عرض کیا

"جناب پند نامہ' عطار میں ایک شعر ہے

کفر کافر را و دین دیندار را
ذرہ' درد دل عطار را

اس شعر کا مطلب سمجھنے کے لئے ہم یہاں حاضر ہوئے ہیں ۔

شعر سنتے ہی ڈاکٹر صاحب کچھ نیم بگولا سا ہو گئے اور فرمانے لگے

یہ تمہیں کس نے پڑھایا کہ یہ پندنامہ' عطار کا شعر ہے ؟

آپ کون سے کالج میں پڑھتے ہیں ؟

کس جماعت میں ہیں ؟

کون کون سے مضامین آپ نے کالج میں لے رکھے ہیں؟ آپ کے والد صاحبان کیا کرتے ہیں ؟

ان تابڑتوڑ سوالات سے وہ نوجوان کچھ بھونچھکے سے رہ گئے اور ایک دوسرے کا منہ دیکھنے لگے ۔ آخر ایک نے بتلایا کہ وہ ایف اے کا طالب علم ہے اور دوسرے نے .B. Sc کا طالب علم ہونا ظاہر کیا ۔ پہلے نے فارسی میٹرک تک پڑھی تھی اور دوسرے نے مڈل تک ۔ البتہ دونوں کے گھروں میں علم و ادب کا کافی چرچا ہے ۔کسی پڑھے لکھے خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ سنتے ہی ڈاکٹر صاحب کا چہرہ متغیر ہوگیا اور فرمانے لگے :

تھوڑی سی فارسی پڑھ لینے سے فارسی نہیں آئیگی ۔ معلوم نہیں کس نے آپ کو غلط سلط پڑھا دیا ہے ۔ یہ شعر پندنامہ' عطار کا نہیں اور اس کو سمجھنے کے لئے کافی عمر درکار ہے۔ پہلے فارسی پڑھنے اور سمجھنے کا شوق پیدا کرو پھر کہیں جاکر اس کا مطلب سمجھ سکو گے ۔ میرا خیال تھا کہ تم فارسی پڑھکر اب عربی کی طرف رجوع کرو گے ۔ مگر افسوس تمہیں تو فارسی ہی نہیں آتی ، اردو کتنی آتی ہوگی ۔ تم تو سائنس کے طالب علم ہو ، خدا ہی تمہارا حافظ ہے ۔

جس وقت اقبال کی زبان سے یہ الفاظ نکل رہے تھے تو ان کا چہرہ سرخ اور ہاتھوں کی مٹھیاں بھنچی ہوئی دکھائی دیتی تھیں ۔ ایک خاص قسم کا جوش نمایاں تھا بلکہ مونچھوں کے بال بھی تنے ہوئے دکھائی دیتے تھے ۔ لب و لہجہ آہستہ آہستہ تیز ہو رہا تھا ۔ کچھ دیر کی خاموشی کے بعد پھر فرمانے لگے

" تمہارا کوئی قصور نہیں ۔ یہ صرف غلط تعلیم کا نتیجہ ہے ۔ پڑھنے لکھنے کا شوق پیدا کرو ۔ فرصت کے اوقات میں کسی قابل آدمی کی مجلس میں بیٹھ جایا کرو ۔ اگر خدا کو منظور ہوا تو کبھی پڑھ ہی لو گے ۔

سنو اگر کچھ سیکھنا ہے تو عربی پڑھو ۔ صرف قرآن پڑھنے سے عربی نہیں آئیگی بلکہ عربی کو بحیثیت عربی زبان کے پڑھو پھر کچھ بنیگا " ۔

محمد شفیع کنبوہ

All rights reserved ©2002-2006

تبصرے

تصنیف : عقلیات ابن تیمیہ
مصنف : مولانا محمد حنیف ندوی صاحب
کیفیت و قیمت : صفحات ۳۸۵ ' اخباری کاغذ قیمت چھ روپے ' سفید کاغذ قیمت نو روپے
پتہ : ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور

تصنیف زیر تبصرہ منطق ، علم کلام اور فلسفہ سے متعلق ابن تیمیہ کے تنقیدی مباحث کی توضیح و تنقیح پر مشتمل ہے- بقول مصنف ابن تیمیہ کی جامعیت کے دائرے بہت وسیع ہیں ۔ غزالی کے بعد یہ دوسرے شخص ہیں جنہوں نے اسلام کے نظریہ' حیات کا دقت نظر سے جائزہ لیا ہے اور بتایا ہے کہ تفسیر و حدیث اور فقہ و اصول کی تشریح میں ہمیں کن پیمانوں سے کام لینا چاہیے ' علم الکلام یا عقائد میں وہ کون کون سے موڑ ہیں جہاں ہمارے ہاں فکر و بصر کے قافلوں نے یونانی تہذیب و ثقافت کی پٹی ہوئی راہوں سے ہٹ کر اپنے لئے جداگانہ اور منفرد راستہ اختیار کیا ہے ۔

ابن تیمیہ کی عقلیات ایسا موضوع ہے جو ایک بڑی مہم سے کم نہیں اس لئے کہ قلمرو اسلا میاں کے وہ آخری فقہی امام اور مفکر ہیں جن کے بعد فقہ و شریعت کے پاسبانوں نے قیاس و اجتہاد کے دروازے بند کردیئے اور خود ان کے علمی معرکوں کی غلط تعبیریں کی گئیں ۔ چنانچہ علوم دینیہ کی تطہیر کے لئے جو جہاد انہوں نے کیا تھا اس کو عقلیت کی بیخ کنی کی حیثیت سے سند قبولیت حاصل ہوئی اور اس طرح اهل اسلام کی زندگی سے استدلال بالعقل و استنتاج بالحقیقت رفتہ رفتہ خارج ہو گئے ۔ اسنادیت پرستی کا یہاں تک ہجوم ہوا کہ مسجد میں فلسفہ و منطق' دانش و برہان کا مطالعہ بھی مکروہ خیال کیا جانے لگا ۔ علوم دینی صرف مروجہ فقہی ادب' کورانہ تقلید اور سند و اسناد تک محدود ہو کر رہ گئے ۔ اس المیہ' عظیم و انحطاط نامحدود سے تنگ نظر ملا پیدا ہوئے جن کو روزہ نماز کے مسائل تو آتے تھے مگر حکمت عملی و نظر بالغہ کے ہر پہلو سے کورے تھے ۔ لیکن احیائے اسلام کی جدید کوششوں کے طفیل ابن تیمیہ کی اعلی شخصیت نمایاں ہونے لگی ۔ اقبال غالباً پہلے فرد ہیں جنہوں نے ابن تیمیہ کی عقلیت پسندی و انتقادی نظر کی طرف رهنمائی کی اور ان کے مسلک اجتہاد بالحقیقت سے کسی قدر بحث کی ۔ اقبال کی اس سعی کا یہ نتیجہ ہوا کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ نے ابن تیمیہ سے از سر نو دلچسپی لینا شروع کی۔ یہ کار خیر جناب حنیف ندوی کے لئے ہی مقدر تھا کہ وہ اس عظیم مفکر اسلام و فقیہ دین متین کے افکار کا سیر حاصل جائزہ لیں اور ان کے عمومی مسلک کو واضح کرکے تاریخ فکر میں ان کے مقام کا تعین کریں ۔

مستشرقین نے ابن تیمیہ پر دو الزامات لگائے ہیں : ایک حرفیت پسندی کا اور دوسرا بشر مرکزی الہیات کا ۔ حنیف ندوی صاحب نے ان الزامات کا بڑی عمدگی سے انتقاد کیا ہے جس سے یہ عقدہ کھلتا ہے کہ مستشرقین محض سطحیت پسندی کا شکار ہوگئے ہیں ۔ ابن تیمیہ کے پورے افکار کی تحلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کی سوچ میں زمانۂ حاضرہ کی روح سے خاص مناسبت ہے اور وہ مجردات کے مقابلہ میں محسوسات، تصورات کے مقابلہ میں ارتسامات کی طرف زیادہ مائل ہیں ۔ ابن تیمیہ نے اہل تاویل کی بے اعتدالیوں کے خلاف محاذ قایم کیا جو کلام الہی کی ہر ہر آیت کی رمزی و معنوی تعبیر کرکے اس کو اسرار کا مجموعہ بنائے ہوئے تھے اور باطنیت کو ہوا دیتے تھے ۔ نیز اہل تاویل کا ایک گروہ خاص یونانی مابعدالطبیعیات کے مطابق کلام الہی کی تفسیر و تعبیر کرتا تھا گویا منشاء نبوت افلاطون و ارسطو کی تصدیق کے علاوہ اور کچھ نہ تھا ۔ ایسے ماحول میں ابن تیمیہ نے دو بڑے کام کئے ۔ ایک طرف انہوں نے یونانی فلسفہ کے قواعد یعنی یونانی منطق کے مسائل کی نا ہمواریاں واضح کیں اور دوسری طرف، خود کلام مجید کے الفاظ پر زور دیا ۔ ہر آیت کے معنی اس کے الفاظ میں ظاہر ہیں اور خود قرآن مجید اپنی آپ تشریح ہے ۔ ابن تیمیہ اس طرح قرآنی انقلاب کے داعی تھے ۔ اسی دعوت کا احیاء بعد میں شاہ ولی اللہ نے کیا ۔ یہ ایک طرف هیلان پرستوں پر کاری ضرب تھی دوسری طرف فقہ پرستوں پر ۔

ابن تیمیہ کی بڑی تصنیف '' الرد علی المنطقیین '' کا حاصل منطق کا خاتمہ نہیں جیسا کہ بصیرت نا آشنا ملا خیال کرتے ہیں اور اس طرح دین متین کو شرائط منطق اور اصول عقل و فہم سے بیگانہ کرنا چاہتے ہیں ۔ '' الرد '' اصل میں ایک نئی منطق کی بنیاد ہے اور اس کے مباحث بہت فنی ہیں ۔ جناب حنیف ندوی نے اس کے مباحث سے آغاز کیا ہے اور فصل اول کے موضوعات ص ۱ تا ۳۷ اسی سے متعلق ہیں ۔

ابن تیمیہ کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے جگہ جگہ ان کے تصورات کا دیگر اکابر مفکرین کے خیالات سے تقابل کیا ہے جن میں اہل مغرب سے لائبنیز، کانٹ، فریگے وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں ۔

جناب حنیف ندوی نے خود بھی جگہ جگہ اپنی بے لاگ رائے کے اظہار سے دریغ نہیں کیا ہے ۔ ابن تیمیہ نے کلیات کے وجود خارجی سے انکار کیا ہے ۔ حنیف ندوی صاحب اس انکار سے پورے طور پر متفق نہیں ہیں ۔ ان کا قول فیصل یہ ہے کہ ابن تیمیہ کی رائے یک طرفہ ہے ۔ کلیات کے وجود خارجی کا انکار، علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے ۔ راقم الحروف بھی اسی خیال کی طرف مائل ہے ۔ اقدار عالمی ہوا کرتی ہیں، ان میں کلیت ہوتی ہے ۔ ان کے معروضی یا حقیقی وجود سے انکار در اصل نظام اخلاق و سیاست کو موقع پرستی کے تابع بنانا ہے ۔ راقم الحروف نے اپنے کسی مقالہ میں اس امر کا اظہار کیا تھا کہ اعیان افلاطونیہ کا تعلق عالم کون و فساد سے نہیں ہے،

نہ ہی وہ اس کی شرح میں کچھ کام آسکتے ہیں ۔ ان کا تعلق عالم ثقافت یعنی اخلاق و قدر کے اعتبار سے ہے ۔ اس وجہ سے حنیف ندوی صاحب کا فیصلہ نہایت درجہ بصیرت افروز ہے ۔

فصل دوم (ص ۸۲ تا ۱۰۶) میں حنیف ندوی صاحب نے ابن تیمیہ کے مابعد الطبیعیاتی مباحث کے لئے پس منظر فراہم کیا ہے ۔ اور مختصراً مشہور متداول مدارس فکر کا حال لکھا ہے ۔ فصل سوم میں مہتم بالشان مسائل سے بحث کی ہے جن کے اندر عقل و وحی کا مسئلہ اور قرآنی استدلال کا مسئلہ بطور خاص قابل توجہ ہیں ۔

ابن تیمیہ کا موقف یہ ہے کہ شریعت کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے ''جس کی وضاحت نہ کی گئی ہو ... اگر کوئی مسئلہ دینی لحاظ سے اس درجہ اہم ہے کہ اس کا ماننا اور جاننا واجبات دین میں سے ہے تو اس کا نہ صرف قرآن میں ہونا ضروری ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی جملہ تفصیلات قرآن میں مذکور ہوں - یہی نہیں بلکہ قرآن مجید میں وہ دلائل، وہ براہین اور شواہد بھی پائے جانے چاہیں جن سے اس مسئلہ کی صحت واستواری پر پوری طرح روشنی پڑ سکے '' (ص ۱۰۸) -

ابوالحسن اشعری نے یہ موقف اختیار کیا تھا کہ عقائد کے معاملہ میں صرف نصوص پر ہی اعتماد کرنا چاہئے کیونکہ عقل کی شعبدہ بازیوں کا کیا اعتبار ہے؟ ابن تیمیہ نے اس کے برخلاف اپنا موقف یوں رکھا ہے کہ '' یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی شئے عقلی لحاظ سے صحیح بھی ہو اور غلط بھی ہو، ہدایت پر بھی مشتمل ہو اور گمراہی پر بھی ۔ اسی طرح کسی شئے کے اثبات پر بھی دلالت کناں ہو اوراس کی نفی اور ابطال کو بھی مستلزم ہو'' (ص ۱۱۱) ۔ ان کے نزدیک اس '' تکافو ادلہ '' کا گھپلا اس وقت ابھرتا ہے جب دلیل میں کہیں بگاڑ پایا جائے (ص ۱۱۲) - ان کے نزدیک '' قرآن میں ممنوع غور و فکر نہیں، جہل و غلط روی ہے ''- '' سنت و احادیث میں بھی فکر و تعمق سے نہیں روکا گیا بلکہ صرف موجبات اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے '' (ص ۱۱۳) - چنانچہ انہوں نے تکافوادلہ کے خلاف اٹھارہ دلائل قائم کئے ہیں جن کا محاکمہ حنیف ندوی صاحب نے بالتفصیل کیا ہے (ص ۱۲۰ تا ۱۴۲) ۔ ان دلائل و براہین سے ایک ایسی عقلیت کے نقوش نمایاں ہوتے ہیں جو مسائل انسانی میں تدبر کرنے کا وظیفہ انجام دیتی ہے ۔ ابن تیمیہ اپنی اس عقلیت کے ذریعہ ذات و صفات کے مسئلہ کی طرف آتے ہیں ۔ ان کے نزدیک '' اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی و تعطیل باطل'' (ص ۱۴۶ تا ۲۲۳) - تمام انبیاء کا شعور و تجربہ گواہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے، انکی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق و اتصاف کو عقیدہ و ایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے ۔ جس پر عمل و کردار کے غرفے استوار ہوتے ہیں (ص ۱۴۶) - اس اصول پر ابن تیمیہ نے تصور خدا اور صفات باری کے مفہوم کو واضح کیا ہے اور معتزلہ و اشاعرہ کے مذاکرات سے رد و قدح کیا ہے ۔ اس باب میں

بھی حنیف ندوی صاحب نے بیان و تبصرہ کا حق کماحقہ ادا کیا ہے جس سے ان کے غیر معمولی علمی پایہ کا اندازہ ہوتا ہے۔

تصوف اور وحدت الوجود کے باب میں ابن تیمیہ کے بیانات و تنقیدات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہاں ندوی صاحب نے صوفیاء اور ابن تیمیہ دونوں کے ساتھ انصاف کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت، ترک عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، بر محل اور صحیح ہے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے... یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرہ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غائت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شئے حسن و جمال کے وصف سے متصف نہیں ہے اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر تصور غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لئے آمادہ نہیں'' (ص ۳۲۷)۔

''عقلیات ابن تیمیہ'' ایک بڑا تحقیقاتی کام ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے تمام فصول و ابواب میں سے ہر ایک الگ الگ منفرد توجہ چاہتا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ اسلامی فکر کے ارتقاء کی تاریخ کی تدوین میں آئندہ یہ ایک اہم ماخذ کا کام دے گی۔ اہل تحقیق کے لئے اس میں رہنمائی کا کافی سامان ہے۔

اے۔ ایچ۔ کمالی

All rights reserved

سہ ماہی ''اردو'' کراچی
ادارہ تحریر: جمیل الدین عالی ــ مشفق خواجہ
شائع کردہ: انجمن ترقی اردو کراچی
ضخامت: ۱۳۲ + ۳۲ ص۔ قیمت: ۳ روپے ۵۰ پیسے

رسالہ ''اردو'' کے دور جدید کا تیسرا شمارہ بابت جولائی سنہ ۱۹۶۶ء پیش نظر ہے۔ بڑا اچھا ہوا کہ مولوی عبدالحق کی اس یادگار اور اردو کے ایک با وقار رسالے کو دوبارہ زندہ کیا گیا اور اس کی روایتی شان اور اعلیٰ معیار کو برقرار رکھا گیا۔ ادارہ تحریر کے علاوہ مجلس ادارت میں اختر حسین صدر انجمن، جسٹس محبوب مرشد، بیگم شائستہ اکرام اللہ، ممتاز حسن، ڈاکٹر نذیر احمد، پیر حسام الدین راشدی اور پروفیسر وقار عظیم جیسے سر برآوردگان ادب و دانش کے اسمائے گرامی دیکھ کر رسالے سے مزید نیک و خوش آئند توقعات وابستہ کی جاسکتی ہیں۔

اداریہ نیاز فتحپوری کے سانحہ ارتحال پر تحریر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد سر سید احمد خان کا ایک غیر مطبوعہ خط بنام نواب وقار الملک درج کیا گیا ہے جو خاص اہمیت کا حامل ہے۔ خط کے ساتھ ساتھ اس کا پس منظر بھی

واضح کردینے سے اس کی افادیت بڑھ گئی ہے ۔ مکتوب کے شروع میں جہاں سر سید کے خطوط کے مجموعوں کا تذکرہ ہے وہاں ایک مجموعے '' مکاتیب سر سید احمد خان '' مرتبہ مشتاق حسین کا نام رہ گیا ہے، یہ کتاب سنہ ۱۹۶۰ء میں علیگڑھ سے شائع ہوئی تھی۔

اس دفعہ '' ملا عبدالقادر بدایونی اور آزاد دہلوی '' از حامد حسن قادری مرحوم ''خطاطی کے چند نادر نمونے'' (نوادر انجمن)، '' فتح نامہ ٹیپو سلطان '' از نصیرالدین ہاشمی مرحوم۔ '' نثر اقبال '' از ڈاکٹر اسلم فرخی، '' حیدری کا تذکرہ' گلشن ھند '' از ڈاکٹر اقتدا حسن ، '' دیوان ولی کے قلمی نسخے '' از محمد اکرام چغتائی ، '' مثنوی ابر گہر بار '' از مرزا اسداللہ خان غالب ، تبصرے، بادہ کہن (نمونہ جات کلام شعرائے متقدمین) شامل رسالہ ھیں۔

'' حیدری کا تذکرہ گلشن ھند '' ، '' دیوان ولی کے قلمی نسخے '' اور '' فتح نامہ ٹیپو سلطان '' خاصے کی چیزیں ھیں۔ نوادر انجمن میں سے یاقوت مستعصمی، آغامرزا ، بہادر شاہ ظفر، محمد علی ابن زرین رقم، محمد یوسف وغیرہ مشہور خطا طوں اور خوش نویسوں کی دلکش اور آنکھوں کو روشن کرنے والی وصلیوں اور نوشتوں کی اشاعت ایک خوش گوار اضافہ ہے۔ خطاطین اور ان کے سواد خط اور فن کے بارےمیں وضاحتی نوٹ اور پس منظر بہت مفید اور کار آمد ھیں۔

دوسرے دو مستقل عنوانات '' لغت کبیر اردو '' اور '' اشاریہ مضامین اردو '' ھیں۔ '' لغت کبیر اردو '' مولفہ عبدالحق (انا بھ) اس زبردست لغت کا شروع کا نامکمل حصہ ہے جس کی دوبارہ تکمیل کی بابائے اردو کو آرزو تھی۔ رسالے میں اس کی دو قسطیں شائع ھوچکی ھیں۔ ان سے اندازہ ھوتا ہے کہ اردو میں اب تک اتنی مبسوط اور جامع لغت تالیف نہیں کی گئی۔ اگر یہ پایہ تکمیل کو پہنچتی تو نہ صرف فرہنگ آصفیہ اور نوراللغات سے اپنے تنوع اور جامعیت کے لحاظ سے بدرجہا بہتر ھوتی۔ بلکہ اس کو کسی بھی ترقی یافتہ زبان کی معیاری لغت کے مقابلے میں پیش کیا جاسکتا تھا۔ افسوس مولوی صاحب یہ کام اپنے جیتے جی مکمل نہ کرسکے، بہر حال جو کچھ موجود ہے فی الوقت اس کو شائع کردینا ھی مناسب ہے۔

دوسرا مستقل قسط وار فیچر رسالہ '' اردو '' کا مکمل اشاریہ (مصنف وار) ۱۹۲۱ء تا ۱۹۶۳ء ہے۔ '' اردو '' اپنے تحقیقی اور اعلی معیاری مضامین کی بناء پر چوٹی کا پرچہ رہا ہے۔ یہ ان چند پرچوں میں ہے جن کو نظر انداز کرکے اردو کا کوئی تحقیقی کام نہیں کیا جاسکتا۔ ضرورت تھی اس بات کی کہ اس میں شائع شدہ مواد اور مقالات کی ایک تفصیلی فہرست تیار کی جاتی جس کی مدد سے اہل تحقیق یا کسی خاص موضوع پر کام کرنے والے اپنے کام کی چیزیں تلاش کرسکتے۔ شکر ہے کہ اس شدید ضرورت کو محسوس کیا گیا اور اس کام کو بدرجہ احسن پورا کیا گیا۔ اس '' تفصیلی اشاریئے '' سے رسالے کے سارے مشمولات کا علم ھوجاتا ہے۔ امید ہے کہ حسب وعدہ اسی انداز کے اشاریئے دیگر

علمی و ادبی جرائد (مخزن، ادیب، زمانہ وغیرہ) کے بھی وقتاً فوقتاً شائع کئے جائیں گے۔

رسالہ بہ حیثیت مجموعی اس لائق ہے کہ ہر اہل علم کے پاس ہو اور ہر لائبریری کی زینت ہو ۔ پرچہ سفید دبیز کاغذ پر اچھے ٹائپ میں چھپا ہے ۔ سرورق سادہ ہے تقطیع سابقہ اردو سے چھوٹی ہے ۔ ایک بات جو رہ رہ کر کھٹکتی ہے وہ اس کی قیمت ہے ۔ باوجود اس حسن صوری و معنوی کے ساڑھے تین روپے قیمت بہت زیادہ ہے اور عام خریدار کی قوت خرید سے بالاتر ۔

علمی رسائل کے محدود حلقے کو اگر محدود تر کرنا مقصود ہے تو اور بات ہے ورنہ اتنی قیمت کے لئے کوئی جواز بھی قابل قبول نہیں ہوسکتا ۔ ہمارے خیال میں اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت دو روپے ہونی چاہیے ۔

مدبر رضوی

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LIBRARY.
Acc. No 17,008
LAHORE

افکار کی ۴ یادگار دستاویزی اشاعتیں

جو آج اور ہمیشہ زندہ رہیں گی

اردو کے علاوہ دنیا کی کسی زبان میں کسی زندہ و با کمال شاعر پر اتنے عظیم و ضخیم اور جامع و مستند نمبر شائع نہیں ہوئے

جوش نمبر	قیمتی ایڈیشن مع ضمیمہ ، مجلد سفید کاغذ صفحات ۴۷۷ ' ۲۴ نادر و نایاب تصاویر ، غیر مطبوعہ کلام ' قلمی خطوط ' سرورق : عزیز کار ٹونسٹ قیمت/ ۲۱ روپے
حفیظ نمبر	۶۲۰ صفحات ، ۵۰ سے زائد یادگار تصاویر ، غیر مطبوعہ اور یادگار تحریریں، حفیظ کی زندگی، شخصیت اور فن کا مستند جائزہ، سرورق : چغتائی قیمت -/۱۰ روپے
فیض نمبر	۶۷۷ صفحات ، ۶۳ منفرد اور یادگار تصاویر، مثالی ترتیب و تدوین ، نادر تحریریں عزیز کارٹونسٹ کا سرورق قیمت-/۱۲ روپے
غالب نمبر	صفحات ۳۴۰- فن و شخصیت پر ۵۰ نئے منتخب اور نادرمضامین نظم و نثر۔ واقعات غالب ، سن وار اشاریہ مع کتابیات، سرورق : چغتائی ۔ قیمت-/۳ روپے

افکار معمولی نہیں ہمیشہ غیر معمولی اشاعتیں پیش کرتا ہے سالانہ ممبر بن کر آپ بھی خاص اشاعتیں رعایتی قیمت پر حاصل کرسکتے ہیں

مکتبہ افکار

رابسن روڈ کراچی

108 A

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THIS Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamics, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, Archaeology etc., etc.

Published alternately
in
English and Urdu

—:o:—

Subscription

(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 12.00	30 s. or $ 4.00

PRICE PER COPY

Rs. 3.00	8 s. or $ 1.00

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H.S., Karacni-29. The Academy is not responsible for any loss of article in any manner whatsoever. No articles are returned unless accompanied with a stamped envelope.

Published by B A Dar. Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi.
Printer : M. K. Usmani, at Technical Printers, Karachi

108B

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Karachi

July 1966

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI